
ثورات الكرامة العربية
«رؤى لما بعد النيوليبرالية»
د. مضر قسيس   د. فواز طرابلسي   أ/ وائل جمال
أ/ صلاح الدين الجورشي   د. عمرو الشوبكي   د. نادين نابر   أ/ رستم محمود
AFA
منتدى البدائل العربي للدراسات
Arab Forum for Alternatives
Hivos
people unlimited

ثورات الكرامة العربية
(رؤى لما بعد النيوليبرالية)

ثورات الكرامة العربية (رؤى لما بعد النيوليبرالية)





الباحثون حسب ترتيب الدراسات

- د. مضر قسيس (أكاديمي وباحث بجامعة بيرزينت)
- د. فواز طرابلسي (مفكر سياسي وكاتب وأستاذ جامعي)
- أ/ وائل جمال (باحث وصحفي)
- أ/ صلاح الدين الجورشي (أحد مؤسسي تيار اليسار الإسلامي.عضو الهيئة المديرة للرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان.ومؤسس ورئيس منتدى الجاحظ)
- د. عمرو الشوبكي (خبير سياسي وبرلماني سابق)
- د. نادين نابر (أستاذ مساعد بجامعة ميتشجان، إدارة آن أربر لدراسات المرأة والدراسات العربية الأمريكية وإدارة الدراسات الأمريكية)
- أ/ رستم محمود (كاتب وباحث سوري)

الناشر : منتدى البدائل العربي للدراسات

مراجعة : أيمن عبد المعطي

رقم الإيداع : ١٨٦١٨ / ٢٠١٢

نشر وتوزيع



+2 01222235071
rwafead@gmail.com
www.rwafead.com

ثورات الكرامة العربية

(رؤى لما بعد النيوليبرالية)

أعمال مؤتمر "ثورات الكرامة العربية"

القاهرة ٢٨-٢٩ أغسطس ٢٠١٢

المحتويات

مقدمة
ثورات الكرامة العربية
(رؤى لما بعد النيوليبرالية)

كاوه حسن
(منسق برنامج المعرفة المجتمع المدني في غرب أسيا
منظمة هيفوس الهولندية)
محمد العجاتي
(المدير التنفيذي لمنتدى البدائل العربي للدراسات)

قام منتدى البدائل العربي للدراسات بالتعاون مع مؤسسة هيفوس الهولندية بعقد مؤتمر لتعميق الرؤى حول جذور وتداعيات الثورات العربية فى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا.

هذا الكتاب الذي صدر باللغتين العربية والإنجليزية هو محصلة نهائية للمؤتمر الذى تم تنظيمه بين المؤسستين في القاهرة ٢٨ ـ ٢٩ أغسطس ٢٠١٢. وهو تجميع لما قام به سبعة باحثين بتزويدنا بنقد ثري حول الرؤى والمفاهيم، والنظريات، والسياسات التى يمكن أن تساهم في تشكيل رؤيتنا وتفكيرنا فى التغيرات الاجتماعية فى شمال أفريقيا والشرق الأوسط قبل اندلاع الثورات.

- بدأ مضر قسيس مداخلته بنقاش نظري شيق حول مفهوم الكرامة ولماذا لقي هذا المفهوم صدى واسعا وقويا فى المنطقة، قام مضر بتبرير أن الكرامة التى ترفعها تلك الثورات هي فى المقام الأول ضد النيوليبراليه. فهذه الثورات كشفت عن إفلاس السياسة الاقتصادية الليبرالية الجديدة والتي مهدت وخلقت جذور وأسباب الثورات. كما أوضح أن إرث هذه الثورات سيحكم عليه ليس من خلال كتابة دساتير جديدة بل من خلال إيجاد عقد اجتماعي جديد ونظام اقتصادي يعالج الفوارق الاقتصادية والاجتماعية الهائلة. كما تحدث بإيجاز عن أنه ليس بالهام

أن تتسم الحكومات ما بعد الثورات بالعلمانية أو الإسلامية لكن الحاسم هو إيجاد نظام اقتصادى شامل وبديل.

- أما بالنسبة لوائل جمال، فقد أعطى اهتماما أكثر للأسباب الاقتصادية للثورات وتداعياتها بالتركيز على الحالة المصرية. فقد أوضح أنه على الرغم من البلاغة المتكررة للاحتياج لتغيير هيكلي وإعادة توزيع الثروة، ففي الواقع ما زال الحكام الجدد ينتهجون السياسات الاقتصادية لما قبل الثورة. كذلك الاقتصاديين العرب لم يبدءوا بعد في إعاده التفكير في النموذج النيوليبرالي والإتيان بنموذج بديل يناسب السياقات المحلية. فقد استطاع الإخوان المسلمون الفوز بالانتخابات البرلمانية والانفراد بعمليه كتابة الدستور التي تسببت في جدل واسع. على الرغم من افتقادهم لتصور حول السياسات والبرامج التوزيعية الاقتصادية البديلة.
- وتحدث عمرو الشوبكي عن المسار المتعثر والتحديات التي تواجه الإخوان المسلمين بعد تحولهم من المعارضة الدائمة إلى حزب حاكم غير دائم. واستعرض الشوبكي مجموعة من التحديات الأساسية:

١. المتغير الجيلي واحتمالات الانشقاق داخل الحزب.
٢. الهوية والأزمات التنظيمية، في حالة انفتاح الحزب لضم أعضاء جدد من خلفيات متابينة.
٣. تغيير استراتيجيات الحشد والتنافس مع الأحزاب الأخرى لكسب الأصوات.
٤. التحول من النظرة الضيقة للإسلام والأحكام المطلقة إلى الإسلام الكبير والمتسع والذي يسمح من خلاله بالاختلاف والأحكام النسبية.
٥. التحول من جماعة معارضة قائمة على التقوى الدينية إلى حزب حاكم من الممكن أن تداعبه مخاطر الفساد والاستيلاء على مؤسسات الدولة، ووحده عامل الوقت الذي سيتحكم في كيف سيقوم الإخوان بمعالجة هذه الأمور.

- وفيما يتعلق بالتحقيق في الأسباب الجذرية للتحرش والعنف الجنسي وعدم المساواة بين الجنسين في مصر، تنتقد نادين نابر نظرية المساواة بين الجنسين الليبرالية والمستشرقة، من أجل تأطير التحرش والعنف الجنسي، والذي أنتجته في المقام الأول نظرية السلطة الأبوية في الثقافة العربية، والتي تعطي الأولوية للحقوق القانونية السياسية والمساواة وتتجاهل جانب الحقوق الاجتماعية الاقتصادية. ترى نادين أن مشكلة العنف الجنسي والتحرش ناتجه في المقام الأول من عنف وفساد الدولة وعسكرة المجتمع. كما أكدت نادين أن تتبع بنية أسباب العنف تتطلب سياسات جذرية تتجاوز قوانين جرائم العنف الجنسي وتهدف إلى رفع مستوى التوعية. وبالأحرى يجب تناول مشروعات المساواة بين الجنسين والعنف الجنسي وعنف الدولة في نفس الوقت، والجمع بين الحقوق السياسية الفردية والحقوق الاجتماعية والاقتصادية.
- كما أكد فواز طرابلسي أن الطابع الديمقراطي لهذه الثورات يكمن في كونه ضد "العجز الديمقراطي" ونماذج "الاستثنائية العربية"، والتي أقرت على مدى عقود بأن العرب لن يثوروا، وأن الاستبداد جزء لا يتجزأ في الحامض النووي للمنطقة. إن طرابلسي لا ينتقد الاستشراق الغربي فقط ولكنه ينتقد الليبراليين المحلين واليساريين والوطنيين والإسلامين على حد سواء، الذين رفضوا جميعهم إمكانية القيام بثورات ديمقراطية وطنية. يقر طرابلسي بأن منظمات حقوق الإنسان والمنظمات غير الحكوميه الديمقراطيه قد لعبت دورا هاما في رفع مستوى التوعية والسعي وراء تحقيق حقوق الإنسان، على الرغم من عدم قيامهم بممارسة الديمقراطية الداخلية إلا نادرا. ويرى طرابلسي أن الهتاف الشعبي "الشعب يريد إسقاط النظام" ليس مستهدفا فقط للأنظمة الديكتاتورية، بل هو أيضا نقد لتعريف ليبرالية المجتمع المدني والدعم الغربي للمنظمات غير الحكومية. وأفاد طرابلسي أن هذا الدعم يؤدي إلى انحلال النشاط الاجتماعي وتكاثر المنظمات غير الحكومية، والتنافس من أجل الحصول على تمويل، وفصل القطاعات وتقسيم

المنطقة إلى موضوعات بعينها (حقوق الإنسان، وحقوق المرأة، والبيئة، والشفافية والمساءلة، وتمويل المشروعات الصغيرة، والشباب، الخ) ويؤدي هذا في نهاية المطاف إلى إضعاف وتفريق النشاط الاجتماعي وبالتالي القائمين عليه مما يفقد مموليهم الأجانب فرص المساهمة في التغييرات الديمقراطية.

- يركز صلاح الدين الجورشي على العلاقة بين الحركات الاجتماعية والتغيير الاجتماعي. يأكد الجورشي على أن أغلب الأبحاث المتعلقة بالتغيير الاجتماعي على مدار العشرين عاما الماضية، قد ركزت على المنظمات غير الحكومية والأحزاب السياسة كعوامل للتغيير. فضلا عن عدد آخر من العوامل الداخلية والخارجية التي جعلت هذه القوى الاجتماعية تعاني من الضعف الهيكلي والسياقي. ونتيجة لذلك، أشارت نتائج البحوث إلى أن إمكانية التغيير السياسي والاجتماعى الجذري غير محتملة. وعلى عكس هذه الخلفية، يلخص الجورشي أن هذه الثورات لم يكن مخطط لها مسبقا من قبل منظمات المجتمع المدني الرسمية والقانونية والأحزاب السياسية، وإنما عن طريق التحدث غير الرسمي عبر شبكات من الحركات الاجتماعيه التى ظهرت على مدى الأعوام العشرة الماضية.
- يحلل رستم محمود آثار الثورة والعنف على أسس وديناميكيات عرقية وطائفية بعد الثورة السورية. يقول رستم أن الأقليات مثل الأكراد والمسيحيين والعلويين والدروز والإسماعيليين، واليزيديين لا يزالون معارضين للانضمام للثورة بأعداد كبيرة فضلا عن خوفهم من الفوضى التي ستسود ونهاية الدولة "العلمانية". يخشى العلويين على وجه الخصوص لأنه في حالة حدوث تغيير النظام سوف يتم مساءلتهم كمجموعة مساهمة في كافة الجرائم التي ارتكبها كلا من الأسدين (الأب والابن). كما أوضح أن هناك طريق واحد لمعالجة عامل الخوف هو أن كل من الأقليات والأغلبية تقر بأن الأسد الأب والابن حرضا كل الفرق ضد بعضهما البعض واضطهدا جميع السوريين بغض النظر عن

خلفياتهم. كما يتوقع محمود ان هناك أربعة سيناريوهات لسقوط النظام ١. سوف تدعم الأقليات الأحزاب والجماعات العلمانية وتشكل جمهورها، ٢. قد تصبح الأقليات نواة "الهوية الوطنية السورية الجديدة" وذلك على عكس الأغلبية السنية العربية/الإسلامية، ٣. مطالبة الأقليات بأن يتم تنظيم قلب المؤسسات الرئاسية والبرلمان والجيش إلخ، على أساس أفقي أي أنها لن تكون خاضعة لنتائج الانتخابات وحكم الأغلبية، ٤. تتحول سوريا من دولة مركزية قوية إلى دولة لا مركزية تفوز فيها أقليات بالحكم الذاتي في المناطق التي يشكلون فيها الأغلبية.

ثورات الكرامة العربية
ومفهوم الكرامة

د. مضر قسيس
أكاديمي وباحث بجامعة بيرزيت

من جهة، لا نحتاج إلى شرح مغزى الشعار الذي رفعته الجماهير الثائرة مطالبة بالكرامة. أولا، لأن الشعارات التي ترفعها الثورة (أية ثورة) تكتسب معناها ومغزاها الفعلي بعد الثورة؛ وثانيا لأن هناك الكثير من الشواهد على أن الشعار لا يحمل ذات المعنى لدى كل من حمله؛ وثالثا، لأننا مللنا الشعارات على كل حال!

لكن من جهة ثانية، فإنه من المناسب فحص ماهية هذا الشعار من حيث ارتباطه بحركة التاريخ، والوقوف على ما يتطلبه انتصار الثورة، والشروط التي يجب أن تتوفر في النظام السياسي الذي سيحقق أهداف الثورة، والأهم من ذلك هو فحص ما الذي يضيفه هذا الشعار إلى رسالة الثورة، وإلى فهمنا لها.

أود بداية أن أورد بعض الملاحظات التي تشكل بعض ما يمكن اعتباره المحددات والمقدمات التي أنطلق منها في رؤيتي لثورات الكرامة:

المحدد الأساس للمقاربة التي أعرض لها هنا هما الثورتان في تونس ومصر فقط (دون النظر إلى ما جرى ويجري في دول عربية أخرى)، وذلك لاعتبار أنهما ثورتان نقيتان من التدخل الخارجي السافر[1]، من جهة، ولأنهما خطتا خطوة

---

(١) استخدم عبارة "التدخل السافر" هنا للإشارة إلى التدخل العسكري، أو المأجور، وليس لقيام القوى الفاعلة في بلد ما (بما في ذلك الأجنبية منها) بالاستمرار بالقيام بدور في مرحلة الثورة. ويتعلق هذا التحديد بما هو متوفر للمراقب من معلومات ومعطيات، ولا يشمل الأفعال غير المنكشفة (الاستخباراتية على سبيل المثال) ولا تلك التي يمكن ان تندرج ضمن ما يطلق عليه نظرية المؤامرة). فلا يعقل في الزمن المعاصر افتراض وجود ديناميات =

نوعية على طريق بلورة نظام سياسي جديد (أشدد خطتا خطوة، ولم يتبلور بعد نظام سياسي جديد في أي من البلدين) من جهة أخرى.

المقدمة الأولى، هي أن الثورة (كل ثورة) هي نتاج فشل بنيوي للنظام الذي تقوم ضده، وأن شعارات الثورة هي إحدى سبل فحص مكمن وعمق الخلل. ولما كانت الثورة في حد ذاتها لا توفر ضمانات لنشوء نظام أفضل، أو حتى أقل فشلا من النظام السابق لمحض قيامها، أو لنجاحها في إسقاط النظام، فإن تحقق شعاراتها الرئيسة، أو بالأحرى معالجة الخلل البنيوي الذي أنشأ الثورة هو المعيار الأخير لنجاحها وفشلها.

المقدمة الثانية، هي أن الثورتين في تونس وفي مصر لم تقوما "ضد النظام" بشكل مجرد، ولم تقوما نتيجة لظرف طارئ (من مثل غلاء غير مسبوق في الأسعار)، بل قامتا (على وجه التحديد) ضد نظامين غارقين في عمليات إصلاح بشكل منهجي وبنجاح[1]! وهما بهذا المعنى ثورتان ضد ذلك الإصلاح، بنفس الدرجة التي شكلتا فيها ثورتان ضد رموز النظامين.

المقدمة الثالثة، تتلخص في اعتبار أن مغزى مركزية شعار الكرامة في الثورات العربية يكمن في مساس عمليات الإصلاح التي كان يقوم بها النظام السابق بكرامة المجتمع - أي أن الناس (باختصار) لم يجدوا أن النظام يحترمهم! ولم يجدوا أن عمليات الإصلاح القائمة تحسن فرصهم في أن يصبحوا مواطنين محترمين! لقد جرح النظام كرامتهم! يعني ذلك أن النظام السياسي لم يمس ظروف حياة المواطنين ولكنه مسهم أنفسهم. وتجدر الإشارة هنا إلى

=

سياسية مقصورة على عوامل وقوى داخلية وحسب، بيد أننا نفترض هنا أن العوامل طالما كانت ضمن حجمها وتأثيرها المشابه لما هو في دول الجنوب الأخرى، فإنه يبقى ضمن المعطيات الموضوعية للدولة، وبخلاف ذلك (عند وجود أنماط تدخل كالحصار، والتدخل العسكري، وتمويل الميليشيات، وما شابه) فإننا نطلق عليه اسم "التدخل السافر".

[1] يجدر التذكير هنا بأن تونس كانت تتمتع بأعلى دخل قومي مقسم على السكان بين الدول العربية غير النفطية عدا لبنان، وأن مصر شهدت معدلات نمو عالية في السنوات التي سبقت الثورة (حوالي ٧٪ في المعدل سنويا منذ العام ١٩٨٠).

مقدمة رابعة مرتبطة بما قبلها، ومفادها أن الطابع الأمني الذي فرضه النظام العالمي أحادي القطب النيوليبرالي المعولم (سأتطرق إلى تدعيم هذه الفرضية لاحقا) جعل من المس بالكرامة أمرا محتوما.

ولكن ما الذي ينطوي عليه هذا المفهوم -الكرامة- الذي شكل شعارا مركزيا للثورات العربية؟ مفهوم الكرامة ليس جديدا فهو موجود في الفكر الإنساني كقيمة عليا منذ القدم، يعيده البعض إلى كونفوشيوس، وهو لا شك موجود في الثقافات الشرقية بشكل عام، وورد في القرآن الكريم أكثر من مرة.[1] ويعود تاريخ المفهوم في أوروبا إلى اليونان القديمة، ثم روما حيث نقله إليها سيسيرون، وقد شكل في بدايات القرون الوسطى أحد الروافد الهامة لنظريات القانون الطبيعي، وفي نهاياتها شكل رافدا للحركة الإنسانوية (humanism).

أما في الفلسفة الحديثة، فيعتبر كانط صاحب الأثر الأكبر في إعادة إدراج المفهوم، ويعتقد أن لكتاباته الفضل في وجود المفهوم في ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وفي مادته الأولى، ومادتين أخريين.

تجدر هنا الإشارة إلى أن استخدام المفهوم في العصر الحديث ترافق مع تغيره بشكل جوهري. فقد كان مفهوم الكرامة في القرون الوسطى جامدا أرستقراطيا (إقصائيا)، وأمسى مفهوما "نصف حداثي"، فقد اكتسب المفهوم بعضا من دينامية الحداثة، لكن ليس كلها (مثله مثل مفاهيم أخرى كانت محورية في فكر النهضة الأوروبية)، ولذا فهو يبزغ اليوم من جديد لأن فيه بعضا من مقومات ما بعد الحداثة الغامضة (فمعلمها الأساسي هو نقد الحداثة!)، كما أن فيه بعضا من رائحة القرون الوسطى التي تدغدغ مشاعر من سئم المكانة "العالم ثالثية" "النامية" للشعوب العربية.

لقد كان النقاش حول معنى ومغزى المفهوم جزءا من عملية القطع المعرفي في نهايات القرون الوسطى، فقد شكل النقاش حول المفهوم جزءا من عملية تطوير النزعة الإنسانوية التي ولدت من رحم القرون الوسطى وشكلت مقدمة

(١) سورة الحجرات ١٣: إن أكرمكم عند الله أتقاكم؛ سورة الإسراء ٧٠: ولقد كرمنا بني آدم

للحداثة. ويعود أشهر استخدام للمفهوم في تلك الحقبة (ضمن أطروحة تدعو إلى التغيير رفضها بابوات الفاتيكان) إلى جيوفاني بيكو ديلا ميراندولا، الذي وسم الكرامة في نص كتبه في العام ١٤٨٦ حمل عنوان "خطاب حول كرامة الإنسان" بسمات الأخلاقية: وعدم احتمال الكسل والخمول؛ والتشبث بحرية الاختيار (بخلاف القدرية)؛ و"بالتطهر من قذارة الجهل".[1]

أشير إلى السمة ما بعد القروسطية وما بعد الحداثية للمفهوم (أي دوره في عملية القطع المعرفي في نهاية القرون الوسطى، ودوره في التفاعل الراهن مع نقد الحداثة) لقناعتي بأن هناك مكونات تحررية ما بعد حداثية (تتجاوز الحداثة) في صلب الثورات العربية. فالأخيرة، على سبيل المثال، أوضحت أنها لا تضع الدولة القومية، التي تشكل الشكل الرئيس للتنظيم السياسي الحداثي، نصب أعينها، ولم ترم نفسها على مذبحها (مضحية بشعاراتها) على غرار الثورة الفرنسية!

وتكمن أهمية المنبع الحداثي للمفهوم، بخلاف المنبع القروسطي، في كونه الأقرب إلى واقع اليوم، خاصة إذا ما أخذنا الوسائط المعولمة للمعلومات التي شكلت قناة رئيسة للمعرفة للثورة وعن الثورة، ولا أقصد بالرجوع إلى المنبع الحداثي أن شعار الكرامة في الثورات العربية كان حداثيا بالضرورة، بل أقصد الإشارة إلى أن النقاش اللاحق حول تحققه يحوي على مكونات حداثية، وإلى طابعه الإنسانوي العالمي بخلاف المفهوم القروسطي الإقصائي.

ناقش كانط مفهوم الكرامة الإنسانية في كتابه "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" (١٧٨٥) وقد تطرق له في معرض التمييز بين القيم الناجمة عن الحاجة (كالسلع)؛ وتلك الناجمة عن التعامل مع الآخرين (كالعواطف)؛ وأخرى ناجمة عن الذات المستقلة (الكرامة). ويتلخص المبدأ الأخلاقي المسمى بـ"الكرامة الإنسانية" في عدم جواز أن يعامل الشخص البشري كوسيلة فقط، بل يجب أن يعامل كغاية في حد ذاته. وقد عبر كانط عن المبدأ بقوله "إن التعبير الوحيد

(1) Mirandola, Giovani Pico Della. Oration on the Dignity of Man. Henry Regnery Company. Chicago. 1956.

عن التقييم الذي يمكن أن يطلقه كائن عاقل على الكرامة هو الاحترام".[١] وانتقل ليستنتج أن الاستقلال هو أساس الكرامة الإنسانية، وأن الكرامة مرتبطة بالوعي وبالعقل.

ومن الأهمية بمكان لتحليلنا هذا الإشارة إلى أن كانط أعرب، في سياق نقاشه حول القيم المرتبطة بالأهداف، عن قناعته بأن الكرامة هي قيمة ما لا يقدر بثمن. فقد قال إن "هناك لكل أمر في مملكة الأهداف إما سعر أو كرامة. وأن ما له سعر يمكن استبداله بشيء آخر، مكافئ له، وما كان أثمن من كل الأسعار على الإطلاق، ولا مكافئ له بالتالي، فإنه يتمتع بالكرامة".[٢] موضحا بعد ذلك أن ما تنبع قيمته عن ذاته، دونما اعتماد على أي شيء آخر، فإنه يتمتع بقيمة غير نسبية داخلية ذاتية – أي كرامة.

إن السمتين الجوهريتين لمفهوم الكرامة حسب كانط هما كونه غير قابل للتسليع وكونه ذا منشأ ذاتي لا يحتاج إلى منحه إلى الآخر.

أشير هنا، على سبيل تدعيم الفكرة، إلى أن بيكو كتب عن كونه يشارك أفلاطون وأرسطو الإغريقيين، وأبو معشر البلخي وابن زهر المسلمين القناعة بأن الأمور السامية التي يجري الحديث عنها لا يمكن أن تشبه ما يقوم به التجار!

إذاً، فالكرامة مطلب لا يمكن تحقيقه عبر آليات السوق التي شكلت عماد عمليات الإصلاح والتوجهات السائدة ذات الطابع النيوليبرالي التي تأسست في السبعينيات من القرن الماضي وباتت أكثر شراسة في العقدين الأخيرين واتسمت بالوقاحة في العقد الأخير! ولم تكن هذه هي المرة الأولى في الحقبة الحديثة التي يطفو فيها شعار الكرامة على السطح في مواجهة قهر السوق. فقد دخل مفهوم الكرامة إلى الدساتير في دول قومية حديثة في القرن العشرين، وارتبط، بداية، بالتخلص من العبودية، وشكل بعد ذلك في أمريكا الجنوبية أحد أسس لاهوت التحرير التي تمحورت حول كرامة الفقراء. لاحقا جاء المفهوم في أوروبا بعد

---

(١) كانط، عيمانوئيل. اسس ميتافيزيقا الأخلاق. الجزء الثاني.

(٢) كانط، عيمانوئيل. أسس ميتافيزيقا الأخلاق. الجزء الثاني.

الحرب العالمية الثانية تعزيزا للديمقراطية وللحريات الضرورية لصونها كرد فعل على النازية، وبعد ذلك على الأبارتهايد في جنوب أفريقيا.

وهكذا يبدو مشروعا القول إن شعار الكرامة يطفو على السطح حين يتسم التغيير المنشود بطابع "حقبوي" وكأنه يسعى إلى الإنتقال من المرحلة القائمة إلى مرحلة تاريخية جديدة؛ أو، بعبارة أخرى حين يكون المطلب هو ليس تغيير النظام وحسب، بل تغيير الأسس التي يقوم عليها النظام! ويطالب بنقض العقد الاجتماعي القائم وإعادة صوغه.

ولكن في أي اتجاه تجري المطالبة بإعادة صوغ العقد الاجتماعي التي تتخذ من شعار الكرامة تعبيرا (ربما رمزيا)عن نفسها؟ هناك مدخلان لإعادة الصوغ الممكنة: أحدهما ذو منحى ليبرالي يرتبط بالحقوق المدنية للفرد من خصوصية واستقلال؛ والثاني ذو منحى اجتماعي يرتبط بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية ويتلخص في تحديد الحدود الدنيا المتعلقة بالمسكن، والعمل، والتعليم، وما شابه.

إن متابعة المطالبات المتعلقة بإدخال مفهوم الكرامة إلى الدساتير المعاصرة، وتلك المتعلقة بإعادة صوغ منظومة حماية حقوق الإنسان بالاستناد إلى مفهوم الكرامة، والعديد من الممارسات القضائية التي تستخدم هذا المبدأ في قالبه الدستوري (الأقرب إلى العقد الاجتماعي) تشير إلى تزايد الإقبال على استخدام مبدأ الكرامة الإنسانية نتيجة لضغوط من قبل جماعات مهتمة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

إن الجانب الهام في استخدام مفهوم الكرامة كشعار للثورة أو للحركات الشعبية، وفي استخدامه القانوني (بما في ذلك الدستوري)، وهو المشترك بين الاستخدامين الشعبي والرسمي للمفهوم هو انتقال المفهوم إلى الحيز السياسي. ومع الإقرار بأهمية انتقال مفهوم الكرامة إلى الحيز السياسي، وأهمية النقاش حول تاريخ هذا الانتقال، يجدر التمييز بشكل قاطع بين المبادرة النخبوية لإعطاء مكانة مركزية للمفهوم في البنى الفوقية في الدول (التشريعات — أو الاستخدام الرسمي)، وبين المطلب الشعبي بالكرامة.

هناك العديد من الدراسات حول الاستخدام القانوني للمفهوم ونشأته وتطوره، ولكن ما يهمنا في سياق نقاشنا الراهن هو الإجابة على السؤال حول ما يدفع الناس إلى المطالبة الشعبية بأمر يبدو للكثيرين هلاميا، وغير معياري؟ يبدو أن الأمر يتعلق بالذكاء الفطري للجماهير، التي تبتعد غالبا عن كل ما هو مجرد، ولكن ليس في هذه الحالة – حين ترفع شعار الكرامة: فيبدو أنها تدرك أن هذا المفهوم هو الوحيد الذي يعبر عن مجمل مطالبها ويلخصها! أي إن الممارسة الشعبية تلجأ إلى هذا المفهوم حين تجد أن مجمل المفاهيم ذات الطابع المطلبي، والإجرائي، والمحددة في حقول وقطاعات بعينها، غير كافية لإحداث التغيير المنشود، ويعني هذا بالضرورة لفظ المشاريع الإصلاحية.

إذاً، فالاستنتاج الأول هنا، هو أن الاستخدام الشعبي لشعار الكرامة يشير إلى الرغبة في إحداث تغيير ذي طابع حقبوي. والاستنتاج الثاني، هو أن ثورات الكرامة العربية تتعدى في مطالبها ما يخص الأنظمة السياسية العربية إلى النظام العالمي، نظرا لأن النظرة الشمولية للقضايا العربية تفرض بالضرورة وضعها في سياقها الدولي. ولو لم يكن هذا الأمر مدركا من قبل الشارع العربي، لما انتقل هذا الشارع إلى المطالبة بما يتعدى القضايا المطلبية والإجرائية، إلى قضايا تتعلق بالمنظومة وليس فقط بالنظام! ولذا فإني أعتقد أن من غير الممكن فهم ثورات الكرامة العربية بشكل واف إذا ما تم النظر إليها في عزلة عن بقية العالم – أي أنها ثورات عربية تنتمي إلى العصر وتواجه في آن معا نظامها التسلطي المحلي، والنظام التسلطي العالمي؛ وأن بعدها التحرري مزدوج الوجهة كذلك. وبهذا المعنى، فإن استخدام شعار الكرامة يصبح خيارا مفهوما وواضحا.

ولأن نقل مفهوم الكرامة إلى الحيز السياسي يتم على المستوى الشعبي، يجدر النظر إليه من منظار فلسفة الممارسة (بخلاف التأمل). وفي هذا الصدد تكتسب القدرة التحويلية للمفهوم أهمية خاصة. فيعتبر الباحثون أن لمفهوم الكرامة الإنسانية قدرة تحويلية تعمل كأداة لإحداث التغيير. وتشير الأدبيات التي تدرس استخدام المفهوم في المحاكم الدستورية لألمانيا ولجنوب أفريقيا، رغم تنوعه واختلافه، أنه تم استخدام المفهوم لمعالجة قضايا متعلقة بتاريخ حافل

لأنظمة قاسية ومنتهكة للكرامة الإنسانية. وأن المفهوم مرتبط بالحرية والاستقلال، وقادر على معالجة ترسبات الحالة الكولونيالية التي ما نزال نعيشها. ويكتسب المفهوم أهمية إضافية في سياق ثورات الكرامة العربية لارتباطه بقضايا العدالة والمساواة، فعدم اقتصار مفهوم الحق المنضوي تحت مفهوم الكرامة على الحقوق الفردية التي تشكل محور عملية الإصلاح الليبرالي والنيوليبرالي التي لفظها الشعب في ثورة ضد قادة هذا النوع من الإصلاح، جعلا من شعار الكرامة شعارا ملائما للتعبير عن الطموحات الشعبية التي تطالب بنوع مختلف من التغيير.

لا شك أن ثورات الكرامة العربية التي اندلعت في حقبة تقهقر العولمة النيوليبرالية[1] تفاعلت مع سمتين من سمات هذه الحقبة على الأقل: الأولى تتعلق بأثر العولمة على طبيعة الدولة، والثانية تتعلق بإعادة تقسيم العمل بين الدول. فقد أدت حدة هيمنة قيم السوق على عملية العولمة إلى إعادة غير معهودة لتقسيم العمل بين دول العالم، واضطرت النظرية الاقتصادية الكلاسيكية القائلة بانسياب رؤوس الأموال نحو العالم الثالث في غياب الحدود الاقتصادية إلى إعلان إفلاسها. وبدلا من تقارب عوائد الأرباح الرأسمالية في دول العالم كنتيجة لعولمة الأسواق، داهمتنا عولمة العنف بأشكاله المتنوعة. ونشأ طلب دولي كبير على الأمن، وعقيدة جديدة صار لها على مدى عقد ونصف مدارس ومحافل اسمها الإصلاح الأمني، وتبين أن من بين شروطها تقوية الدولة صاحبة وسائل العنف المضاد للعنف! وباتت وظيفة الدولة تتمحور حول حماية مصالح خارج حدودها الجغرافية عن طريق ضبط السكان داخل حدودها الجغرافية، وتراجع دورها المتعلق بتوفير مظلة حماية لمواطنيها، وتعزيز الهوية الوطنية، وما إلى ذلك من أدوار تقليدية للدولة القومية.

---

(١) اشير هنا إلى الدور المتعاظم لمراكز قوى دولية تسعى إلى تحويل النظام العالمي إلى نظام متعدد الأقطاب، وإلى الأزمة العاصفة التي يمر بها الاقتصاد العالمي نتيجة السياسات النيوليبرالية السائدة، وإلى تراجع مكانة الولايات المتحدة في السياسة الدولية (ولو بشكل غير حاسم).

إن محصلة التناقض بين الحاجة إلى إزالة الحواجز أمام التجارة وحركة الأموال، وبين الحاجة إلى تعزيز الحواجز وتقنين حركة الأموال لأسباب أمنية، هو تخفيض معنى وقيمة المواطنة (أي عدم احترام المواطن)، وإعلاء شأن السوق على الشأن الخاص، وهنا يصبح صون الكرامة مطلبا عاجلا وحيويا لأنها تشكل أولا معيارا غير قابل للمساومة فيما يتعلق بإنسانية الأفراد والجماعات؛ ولأنها قادرة على أن تشكل مدخلا هاما لتحوير طبيعة العولمة من عولمة الشركات إلى تضامن الناس والشعوب؛ ولكونها لا تخضع لتقلبات السوق.

وهكذا، فإن من شروط تحقق شعار الكرامة خروج الثورات العربية من بوتقتها العربية (والعربية الإسلامية)، وخروجها من بوتقة "الخصوصية"، والانعزال، والقبول بالاختلاف تبريرا للهيمنة التي تنتج التخلف والتبعية. أي أن الكرامة كشعار عالمي للثورات العربية يحتاج ليتحقق إلى الخروج في العملية التحررية إلى الحلبة العالمية (وأعني العالمية بما تشير إلى العالم وشعوبه، وليس الدولية بما تشير إلى بضعة من الدول المهيمنة).

تشكل الثورات العربية أول فعل عربي سياسي شامل منذ نشوء ما أطلق عليه "النظام العالمي الجديد". وهي بكل المعايير أكبر وأوسع ردة فعل في إقليم واحد، اتسمت بالموجيّة (القدرة على الانتشار في الجوار). ولولا الفجوة المعرفية والإنتاجية الناجمة عن الظرف الكولونيالي والسياسات النيوكولونيالية التي جثمت على العالم العربي، ولولا التوازن غير العادل (الناجم عن هذا الظرف الكولونيالي) بين قوى الثورة والثورة المضادة، لكانت الثورات العربية عالمية المغزى بقدر أكبر من حركات مناهضة العولمة المختلفة. وليس بخفي على المراقب الفطين، أنه في الوقت الذي لا تستطيع الثورات العربية أن تدعي دورا مركزيا في الحركات المناهضة للنيوليبرالية في بقع مختلفة، إلا أنها، بلا شك، لعبت دورا في تحفيز بعضها، وجاءت متناغمة مع اتجاه مناهضة النيوليبرالية بشكل عام.

ولذلك، فإن من غير المهم ما إذا كانت الأنظمة السياسية التي تحل محل الأنظمة التي أسقطتها الثورات إسلامية أم علمانية أم ليبرالية أم مدنية المسمى والشكل، بل المهم هو قدرتها على اتباع برنامج سياسي اقتصادي ينحى ببلدانها بعيدا عن السياسات النيوليبرالية. هذا، بالطبع، مع الافتراض بأن دمقرطة

النظام السياسي هي أمر مفروغ من أهميته كشرط لقبول الشعوب باستمرار الأنظمة الناشئة، بيد أن محتوى النظام السياسي من حيث قدرته على صون الكرامة هو ما سيكون الحكم الفصل في الحكم على النظام.

في هذا السياق يكتسب النقاش حول الطابع الحداثي وما بعد الحداثي لمفهوم/شعار الكرامة الإنسانية أهميته. فحين بلغت نشوة الانتصار الزائفة في حرب لم يخضها المنتصر ذروتها عند انهيار الاتحاد السوفييتي استنتج المنظر الليبرالي فوكوياما أن التاريخ انتهى بانتصار الليبرالية. بيد أن هذا الانتصار كان - بعكس ما اعتقد فوكوياما- بداية لتاريخ جديد ما بعد ليبرالي ترزح أجنته في ميادين المدن الحديثة بدءا بسياتل ومرورا بالقاهرة. أصبح جليا أن الحداثة الرأسمالية (في طورها النيوليبرالي)، كمرحلة في التاريخ البشري، هي إلى زوال، وأن حالة ما بعد حداثية ستليها، معالمها غير معروفة، تتسم في الغالب بأمنياتنا وليس بصفاتها! هذه الضبابية لم تعد مستساغة بعد العصر الرومانسي، وهي ربما ما ينفر الكثيرين من العقلانيين الذين يمقتون كل ما هو ما بعد حداثي. بيد أن الكرامة هي الأمنية في هذا التصور حول المستقبل، ولا يجدر بنا القلق من ضبابيتها، فالكرامة لم تفقد رومانسيتها. إنها ليست تماما حداثية رغم إعادة تبلورها في العصر الحديث، ورغم الاستخدامات الحداثية العديدة لها. فهي لصيقة بالثورة لأن الثورة هي الأخرى ليست حداثية تماما، ولأنها غامضة وضبابية مهما بدت واضحة في مخيلتنا. وبهذا المعنى، فإن الثورة والكرامة لصيقتان لأن حداثيتهما لم تكتمل، فكلاهما كان عصيا على التسليع!

وبسبب التوأمة بين الكرامة والثورة، فمن السهولة بمكان تقصي التولد المتبادل للمفهومين واحد من الآخر. فتارة تتولد الثورة من كرامة الثوار، وتارة تتولد الكرامة من الثورة. إن هذا الديالكتيك هو ما يجدر بنا فحصه لكي نستطيع استشفاف المستقبل الذي يقبع خلف الضباب.

لا يشعر الإنسان بكرامته حين يشعر بأن لا حول له ولا قوة، حين يشعر أنه غير قادر على تحقيق إنسانيته. نحن نشعر بفقدان الكرامة إجمالا حين نكون غير قادرين على التمتع بحريتنا لأي سبب كان. وحين نتيقن من العجز

المفتعل، العجز النابع من خارجنا، نثور. نحن نستطيع أن نثور لأن العجز مفتعل، ولأنه عجز زائف دخيل. نتحرر منه ونثور لنحرر إنسانيتنا.

لست أرى ربيعا ولا شتاء في الثورات العربية، بل أرى فصلا جديدا تماما سأطلق عليه فصل ما بعد الخريف. لأن تعاقب الفصول سينقطع ليعلن ثورة على العجز، وعلى الزيف، تتسم بكل الغموض والضبابية، وبكل الرومانسية التي تصاحب الثورة، وتتسم أيضا بكل آفات الطريق الذي يغطيه الضباب، بحيث لا ندرك ونحن نسير عليه، إذا ما كان هناك طريق أصلا. ولكني فرح بالثورات العربية، لا لأني رومانسي، بل لأني حداثي واقعي يدرك أن ساعة الحداثة قد حانت.

لم يضعف نظام زين العابدين في تونس بين ليلة وضحاها، ولم تنكسر شوكة النظام المصري على غفلة تحت صوت قرع طبول الاحتجاج في ميدان التحرير. لكن الثوار في تونس وفي مصر قرروا أن يتخلصوا من العجز، وضاقوا ذرعا بالزيف، وثاروا. وثورتهم هذه تعني، فيما تعني، أن الحال الذي ثاروا عليه ليس محتوما، وليس نتاجا موضوعيا لا لعروبتنا، ولا لشرقيتنا، ولا لإسلامنا، ولا لأي صفة إثنية أو ثقافية أو ما شابه.

إن ما تجسد في الشارع العربي هو في جوهره صراع ذاتي، كما أغلب أشكال الاحتجاج، التي يشكل فيها الإعلان عن رفض الآخر المكون الأصغر، فيما يشكل الإعلان عن رفض الإذعان (الكامن في النفس والنابع من الآخر) المكون الأكبر.

إن هذا الصراع الذاتي يشكل جوهر التحرر، ولذا فإن الثورة هي، بداية وجوهرا، فعل ذاتي لتحقيق الكرامة الإنسانية. والأخيرة هي شرط لإنتاج رؤية مستقبلية بغية تحقيقها. ولذا فليس غريبا أبدا تخبط الثورات، وليس غريبا أن يكون للثورة شعارات سياسية دون أهداف، لأن للثورة، بداية، أهداف ذاتية إنسانية.

السياسي هو الموجه نحو الآخر، أي الفعل المتعدي المنطلق من الحيز الخاص نحو الحيز العام في سعي نحو تحقيق الإرادة الفردية على الصعيد الجماعي. ولذا فإن الكرامة تشكل شرطا للنشاط السياسي إذا كان هذا النشاط إراديا. وهكذا يتضح أن هناك كرامتين فاعلتين في الثورة: الأولى هي كرامة

الثائر، والثانية هي كرامة الثوار، وهي كرامة جماعية وجمعية (أي أنها تجمع أو تجمّع الكرامات الفردية دون أن تشكل، بالطبع، جمعا بسيطا لها). وتكون الكرامة الجمعية ممكنة وضرورية كلما كانت هناك إرادة جماعية، يجري التعبير عنها سياسيا تعبيرا حرا، وتلك هي الثورة. ولذا فإن هذه الثورة ستكبر وتنمو كلما اتسعت رقعتها، وكلما كانت جمعيتها أوسع وأعمق. أما تفتيتها، واختصارها، ووسمها، فهي أدوات هزيمتها.

إذا، فإن ميدان الثورة هو في واقع الأمر ميدان بشري سمته الرئيسة هي الخروج من الحيز الفردي إلى الحيز العام لتحقيق إرادة جمعية موجهة نحو الآخر، كائنا من كان هذا الآخر. هذا الميدان هو معمل لإطلاق الداخلي إلى الخارجي، لتحويل الإرادة –الحلم- إلى واقع محقق، هو معمل لتشيئ (objectification) الإرادة السياسية.

الميدان في الثورة، إذا، ليس هدفا يؤمه الناس لإنجاح الثورة كما يعتقد الكثير من السياسيين وغيرهم. بل إن ميدان الثورة هو وسيلة للإطلاق الجمعي للإرادات الفردية، هو معمل تجميع للإرادات والكرامات، بالتالي. وهكذا، فإن فعل الثورة يتلخص في تخصيص الميدان – الميادين، وليس في حشد (حشر) الناس في الميدان. وهكذا فحين تتحول قيادة الثورة - أي ثورة- إلى الحشد، تكون قد انتقلت إلى فعل الثورة المضادة. إن هذا هو ما حول الثورات العربية في الخمسينيات والستينيات إلى ائتلافات وطنية للقمع متحالفة مع كل من قامت الثورة ضدهم، وهو أحد أبرز ما يهدد الثورات اليوم: الثورة المضادة التي تبدو على أنها تَلبِسُ ثوبَ الثورة، وهي في الواقع تُلبِسُ الثورةَ ثوبَها.

فالنظام السياسي الشمولي هو ذلك النظام الذي يحتكر الإرادة الجمعية فيفردنها (يسقط عنها جمعيتها بعد أن يسرقها)، ويشغلها ويستغلها ويحولها وأصحابها وسيلة للحفاظ على نخبوية وسلطة النخبة. وبهذا فالسلطوية تغتصب الكرامة، وتستحق، بالتالي، الثورة، فهي لا تختلف عن الاستعمار إلا باستثناء النخبة من الاغتصاب الشامل للإرادة.

أما الثورة لاسترداد الإرادة المغتصبة فهي فعل مدفوع بالكرامة وناتج عنها، وهو، بالتالي، فعل لاستعادة ما يشكل الحيز الخاص. ولذلك فإن التوقع بقيام الثورة بتحقيق أهدافها بأي شكل جوهري هو توقع في غير مكانه، فأقصى ما يجب أن نتوقع من الثورة هو فتح أبواب المخازن/السجون التي خزن فيها مغتصبو الإرادة هذه الإرادات. بيد أن تحقيق الإرادة العامة هو الخطوة التالية للثورة، وهو تحقق مشروط بإيجاد إرادة سياسية جمعية (مشتركة) إيجابية أو فاعلة.

إذا، فإن ما حصل في ميدان الثورة هو استرداد الكرامة التي سلبت من الحيز العام وإعادتها إلى الحيز العام عبر أصحابها. فهل وصلت إلى الحيز العام؟ أم أنها ما زالت تتمزق تحت وطأة تجاذبها وسحبها بعيدا عن الصالح العام؟

حالة التوتر بين الأمل والواقع هي ما يؤرقنا، ويزيد من قلقنا الخوف من أن تكون آمالنا أوهاما وليس طموحات! وما هو أمامنا هو خيار المساهمة في صنع التاريخ الجديد، أو العيش على أمل اللحاق به. ولذلك، فإننا إما نجعل من ثورات الكرامة العربية مساهمة في الصراع من أجل عالم أفضل، أو نبقى نراوح في النقاش حول ماهية القليل مما يمكن السيطرة عليه في الدولة. فكيف يتأثر، على سبيل المثال، الموقف من منظمة التجارة العالمية بين الدولة المدنية والعلمانية والإسلامية؟ وكيف يتأثر التوازن بين الانتاج والاستهلاك؟ وكيف تتأثر سياسات الحفاظ على البيئة، وكيف تتأثر معرفة طلاب مدارسنا بالرياضيات واللغة العربية؟ وكيف تدعم الدولة قطاع الزراعة وقطاع الصناعة؟ هذه، وما يشبهها، هي الأسئلة التي يفضي علاجها إلى تحقيق، أو عدم تحقيق، المطلب الشعبي بالكرامة، وليس السؤال عن نصوص الدستور، فالأخيرة هي ما نصوغه بعد الإجابة على هذه الأسئلة

مداخلة لندوة القاهرة عن (ثورات الكرامة العربية)
في الثورة بما هي نقد فكري

د. فواز طرابلسي
مفكر سياسي وكاتب وأستاذ جامعي

اعترف لكم بأني استغربت تسمية الندوة: "ثورات الكرامة العربية". ولما سألت عن سبب التسمية، قيل لي: انها أفضل من تسمية المؤتمر "الربيع العربي".

لا شك لدي في أن تسمية الربيع العربي، التي اطلقتها الصحافة الغربية وتلقفتها الصحافة العربية وكثرة من المثقفين العرب، قد تحيل إلى مرجعيات في التاريخ الأوروبي، فثورة ١٨٤٨ الأوروبية سمّيت "ربيع الشعوب" وثورة ١٩٦٨ استحقت أيضا صفة الربيعية ناهيك عن انتفاضات وثورات أوروبا الوسطى والشرقية ضد الشيوعية. مهما يكن، تظل هذه التسمية مصدر تشكيك لدي لا لسبب إلا لأنها توحي بحدث طبيعي دوري، فيما هي حدث استثنائي، فجائي وبشري جدا. وأخشى أن تسمية الربيع العربي تتضمن مقدارا من التسليم بما حدث بحيث تطمس مهمة التنقيب عن أسبابها. فكأن الربيع جاء، كما هو محتوم أن يجيء في كل سنة، في حين اعتقد ان المطلوب تفسيره هو سبب اندلاع الانتفاضات والعوامل التي ادّت إلى التزامن الغريب فيما بينها الذي لا يمكن ردّه ألى مجرد العدوى.

ثم أن صيغة "الربيع العربي" تسمح بكل منوعات التلاعب السمج على الكلمات من مثل راح الربيع العربي وجاء الخريف، ناهيك بمداهمة الشتاء، الخ. ومن قبيل البلاغة الزائدة اللعب على الربيع والكرامة معا. فها هي إحدى وكالات الانباء المصرية لا ترى في "الكرامة" بديلا عن "الربيع" بل مقدمة له، فاعلنت في عنوان مادتها عن المؤتمر "ثورات الربيع العربي تؤكد أن "الكرامة" هي الابقى!".

مهما يكن، هي مناسبة للبحث في تعيين طبيعة الثورات والإجابة على السؤال الذي طلب مني الاجابة عليه: ماذا نعني بالديمقراطية في هذه الثورات.

ما نحن شهود عليه، أو مشاركون فيه، ثورات، بمعنى أنها عمليات تطمح إلى تغيير جذري في بنى ومؤسسات الدولة والمجتمع، وهي ثورات ذات منحى ديمقراطي بمقدار ما تفصح عن أهدافها في تفكيك الانظمة الاستبدادية القائمة، أكانت دكتاتوريات شعبوية أم أنظمة سلالية نفطية أو غير نفطية واستبدالها بأنظمة قائمة على السيادة الشعبية. وهي إلى ذلك ثورات شعبية أخرجت إلى الفعل السياسي قوى جماهيرية شعبية واسعة من الطبقات الوسطى ومن فقراء ومهمشي المدن والأرياف والأطراف. وهي أخيرا ثورات تتوسلّ القوة العددية للجماهير المحتشدة والمعتصمة والمحتجة لتحقيق أهدافها.

ومع أن الطابع الديمقراطي غالب على تلك الثورات، فالحقيقة أن الديمقراطيين هم الأبناء الفقراء لتلك الثورات. ففي التعداد المتداول لقوى الثورة يُؤتي على ذكر الإسلاميين، والوسطيين، والسلفيين، والجهاديين، والليبراليين، واليساريين. ولكن نادرا ما يؤتى على ذكر الديمقراطيين. احيانا كثيرة، احتلت الليبرالية محل الديمقراطية وفي الأمر انتحال صفة.

جناحان في الثورة

الصفة الاولى المميزة للثورات العربية هي أنها تتكشل من قوى متفاوتة بل متضاربة أحيانا من حيث الأهداف والوسائل والتمثيل الاجتماعي. تحوي العملية الثورية قوى مدنية حداثية تجهر في سعيها إلى بناء دولة القانون المدنية وتنمية الحريات العامة والخاصة وترسيخ المؤسسات الديمقراطية وإعادة الاعتبار للتنمية الاقتصادية بهدف تحقيق مقادير من العدالة الاجتماعية. وهي التي تعبّر عنها شعارات "عمل، حرية، خبز" أو "عيش، حرية، عدالة اجتماعية، كرامة انسانية".

وتضم العملية الثورية في المقابل قوى تمثل فئات اجتماعية متفاوتة نمت بالدرجة الأولى خارج إطار الدولة الرعائية التي أسستها الأنظمة العسكرية الشعبوية تنتسب إلى تيارات مختلفة من الإسلام السياسي تتراوح بين الإخوان

المسلمين وبين التكفيريين والجهاديين وما بينهما من سلفيين وصوفيين وإسلاميين "معتدلين" و"وسطيين". وإذا كانت تلك القوى تلتقي مع القوى الأولى على ضرورة تفكيك النظام الاستبداي، إلا أنها شاركت تحت رايات "الإسلام هو الحل" وهمّها الرئيسي هو الارتداد على ما في الدولة العربية من عناصر ومؤسسات وتشريعات حديثة ومدنية واستبدالها بمؤسسات وتشريعات قائمة على الشريعة الإسلامية.

ولا يجب أن نعجب لهذا الخليط، تكفي نظرة إلى الثورة الإيرانية التي انشأت الجمهورية الإسلامية العام ١٩٧٩ لنكتشف مدى شبهها مع حالتنا في البلدان العربية. ضمت العملية الثورية في إيران تنظيمات ماركسية مسلحة، حداثية ويسارية التوجه، عملت على اسقاط نظام الشاه بواسطة الكفاح المسلح، لإطلاق المجال لتعميق الحداثة وتعميم الديمقراطية وبناء دولة العدالة الاجتماعية وحتى الاشتراكية. وفي المقابل، كان المكوّن الاسلامي في العملية الثورية، وجناحه الغالب بقيادة آية الله الخميني، يعمل على الارتداد على مشروعات الشاه التحديثية في الريف خاصة، وعلى استبدال الدولة الشاهانية بدولة ثيوقراطية بقيادة علماء الدين تحت رايات ولاية الفقيه.

الثورات نقد بالممارسة

لا يختلف اثنان على أن الثورات العربية هي سلسلة من الانتفاضات الشعبية غير المتوقعة والعفوية إلى أبعد حد. ويفيد التوقف للتفكّر في طابعها المفاجئ هذا وفي الغياب شبه كامل لتوقع حدوثها.

ثمّة تفسير للأسباب التي حالت دون استشعار الانتفاضات . في توقيتها وزخمها وتزامنها وعفويّتها وأهدافها والوسائل . هو أنّ البحث في أزمات المنطقة كان يجري في حقل آخر، وبأدوات بحث واستخبار لا تصلح لمثل ذلك الرصد. وهذا الحقل هو حقل خطاب عالميّ مُهيمن، تَبلور بعيد نهاية الحرب الباردة، وتكرّس بعد هجمات ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ . إنّه خطاب النيوليبرالية المُتَعَوْلمة و"أجنداتها " المتكاملة والمستبطنة في المنطقة من سلطات ومؤسسات وقوى مدنية وأهلية وأحزاب ومثقّفين:

- في الهويّة: التعريف الثقافوي ـ الديني للشعوب والمجتمعات؛ وتعميم مقولة "الاستثناء الإسلامي".
- في السياسة: نظرية المجتمع المدني/ الدولة، و"النقصان الديموقراطي".
- في الاقتصاديات: تفكيك الدولة التنموية، وإهمال القطاعات الانتاجية، وتحريم حماية الإنتاج المحلي، وفرض إعادة الهيكلة والخصخصة ودكتاتورية الأسواق.
- في الاجتماعيات: احتساب معدّلات الفقر، لا الفروقات الاجتماعية، والتبشير بالشفافية ضد الفساد وطمس كلّ منوعات الاستغلال.
- وفي العلاقات الدوليّة: وحدانيّة الأمن و"الحرب ضد الإرهاب" وأولويّتهما.

حقيقة الأمر، أنّ خبراء الديموغرافيا نبّهوا باكرًا من خطورة "القنبلة الديموغرافية" في العالم العربي الذي سوف يبلغ عدد سكّانه ٣٩٥ مليون نسمة في ٢٠١٥، ٦٠٪ منهم دون الخامسة والعشرين، وحيث لا أقلّ من ٢٥٠ مليون نسمة باتت تسكن المدن. وأشارت "تقارير التنمية البشرية العربية"، التي أصدرتها "وكالة الأمم المتحدة للتنمية" إلى كون المنطقة تملك أعلى معدّلات في العالم في ثلاثة مجالات: نسبة الشباب إلى السكان، نسبة البطالة إلى السكان، نسبة الشباب العاطل عن العمل إلى السكان. من جهتهم، لاحظ علماء الاجتماع والسياسة ما سوف يترتّب على الانفجار السكاني والهجرات الريفية من اختلالات على كل الصعد، من ولادة "العشوائيّات" حول المدن أو داخلها، إلى تفكك البنية البطريركية عند الشباب.

لكن معظم هذه الأبحاث حكمتها الاشكالية المهيمنة - خصوصًا وجهها المتعلّق بـ"الاستثناء الإسلامي"- فاتّجهت وجهة الخلاصات التي تمليها تلك المشكلة. توقّعت الدراسات أن يكوّن الوافدون الجدد من الأرياف والشباب العاطل عن العمل تربة خصبة للتعبئة من أجل العنف الجهادي، أو التحوّل إلى جمهور للخدمات الخيرية والتربوية والصحية التي توفّرها الحركات الإسلامية لأغراض الكسب السياسي، أو أن يضافوا إلى عديد مشاهدي محطات التلفزيون "الراديكالية"، مثل "الجزيرة" القطرية.

تبيّنت جزئية هذا التوقع وانحيازه، عندما ألّف هذا الفائض من الشباب المتعلم والعاطل من العمل، الخليط المتفجّر الذي أطلق الانتفاضات الحالية، وأدى الدور البارز فيها. لم تنطلق الانتفاضات باتجاه سلفي أو جهادي، بل اتخذت وجهة الديموقراطية التي تدّعي الشرعية باسم الشعب - وفي ظلّ شعارات "العمل والحرية والخبز"- وبدلًا من أن يصبّ الانفجار الديمغرافي والبطالة المستشرية في تعزيز تيّار العنف بين الشباب، جنحا به نحو تظاهرات واعتصامات وإضرابات إتّسمت جميعها بالطابع السلمي طالما أن عنف السلطات ظل في مستوى لم يستدع الانتقال إلى الرد عليه بالعنف المسلّح، مثلما آل الأمر إليه في الحالة السورية.

لكن تسعى هذه المساهمة إلى البرهنة على أنّ الانتفاضات الشعبية أشارت إلى مكامن خلل أساسية في الخطاب المهيمن، وما استتبعه من ممارسات، وأنّها شكّلت نقدًا بالممارسة –وبالدماء- لمقولاته الرئيسة. وسوف نتناول أربعًا من هذه المقولات عن الديموقراطية، والمجتمع المدني والدولة، والشباب وفرص العمل، والفساد. لا بد من الإشارة إلى مفاجأتين حملتهما الانتفاضات في موضوع الديموقراطية (يمكن ترك موضوع المفاجأة للنظريّات "الثقافويّة" لمعالجة اخرى).

المفاجأة الأولى هي لنظريّة "النقصان الديموقراطي"، الوجه الآخر المكمّل لـ "الاستثناء الإسلامي". فقد فُرضت، خلال ربع قرن، إشكاليةٌ استشراقيّة قضت على الجهد الفكري والبحثي، لتغرق في تفسير "غيابات" و"فجوات" وحالات "عجز" و"نقصان"، تعانيها المنطقة قياسًا إلى النموذج الغربي للديموقراطية الليبرالية.

مثّل عشرات الملايين من العرب النازلين إلى الشارع لتقويض أنظمة الاستبداد، فائضًا في الديموقراطية، لا نقصانًا فيها. لكنّنا مع ذلك نقف مشدوهين إزاء حجم ما هدرنا من وقت وجهد في تفسير "غيابات" الديموقراطية، فغاب عنّا حضور طبائع الاستبداد، آليّاته ومؤسّساته وركائزه وعوامل استمراره وإعادة إنتاجه وطرائق الانتقال من الاستبداد إلى الديموقراطية. وها نحن في

خضمّ الانتفاضات، نقيس مدى جهلنا بالأنظمة التي تحكمنا، ما يترك آثاره السلبية على كلّ استراتيجيات التغيير ووسائله.

المفاجأة الثانية هي أنّ الانتفاضات انطلقت من الداخل، على عكس ما التقى عليه أو توقّعه ليبراليّون محليّون مثلهم مثل خصومهم من إسلاميين وقوميين ويساريين. فقال الأوّلون، في امتداد الاحتلال الأميركي للعراق، بأنّ لا إمكان لبناء الديموقراطية في بلادنا، إلا إذا فُرضت من الخارج. فرحّبوا بـ "خارجيّة" التغيير الديموقراطي، أي بالتدخل الأميركي، على اختلاف اشكاله، بما هو آيل الى تحقيق الديمقراطية. أما الثانون، فرفضوا الديموقراطية لاعتبارها جزءاً من "مشروع الشرق الأوسط الجديد" للهيمنة الأميركية.

إنّ توقيت الانتفاضات جدير الملاحظة والتوكيد. حصل بعد انقضاء عهد بوش الابن، وبعدما تخلّت الإدارة الأميركية حتّى عن رطانتها "الديموقرطية"، دون أن تحقّق أيّ إنجاز على هذا الصعيد. والأهمّ أنّ الانتقاضات اندلعت في سورية بعد الانسحاب العسكري الأميركي والحليف من العراق. وعلى عكس التوقّعات، قامت الانتفاضات دون مساعدة من الخارج، بل قامت ضدّ هذا "الخارج". فقد حضنت القوى الغربية ودعمت، أو تواطأت مع، أنظمة الاستبداد، من ديكتاتوريات جمهورية توريثية أو أنظمة سلاليّة نفطية أو غير نفطية، في طول العالم العربي وعرضه، على امتداد ثلاثة أو أربعة عقود من الزمن. ومهما يكن حجم التدخّل الخارجي الحالي، ومدى المساعي للتعويض عمّا فات القوى الغربية من ادّعاء أبوّة الديموقراطية، فلا مفعول رجعيًا لهذا التدخل أن يسمح بالادعاء أنّ قوّة غربية ما كان لها أيّ دور في إطلاق الانتفاضات أو تشجيعها أو تسييرها. كل ما يمكن قوله إنّها تسعى الآن إلى احتوائها، أو تحجيمها، أو الارتداد عليها، أو خنقها في المهد، بكل الوسائل.

"الشعب يريد": ثورة مفهومية

لا حاجة لكبير جهد فكري للبرهنة على أنّ منبت شعار "الشعب يريد اسقاط النظام" يقع خارج منظومة المفاهيم والأفكار والارشادات التي قامت عليها، وروّجت لها الإيديولوجيا النيوليبرالية المهيمنة. انطلقت الصيحة من

تونس، مستلهمة قصيدة شاعرها الوطني أبو القاسم الشابي التي يتعلمها الشباب العربي ويحفظونها عن ظهر قلب من المحيط إلى الخليج. ولعلها اختلطت أيضًا بأصداء من مرويات الثورة الفرنسية. أحيا الشعار مصطلحي "شعب" و"نظام" اللذين ينتميان إلى عهود حركات التحرر الوطني، وقد باتا خارج التداول عمليًا، منذ الربع الأخير من القرن الماضي. فانطوى هذا الإحياء على نقض وانقلاب في المفاهيم والقيم، بقدر ما انطوى على تعيين هدف للتغيير ومساراته. وفي ما يأتي بعض أوجه هذا النقض والانقلاب.

أعاد الشعار الاعتبار لمفهوم "الشعب"، بما هو الهوية الرئيسية للسكان في مقابل التعريفات الانتمائية والثقافوية المهيمنة، بمركباتها الإثنية والأقوامية والطائفية والمذهبية والأقلوية التي روّجت لها ايديولوجيا العولمة الأميركية خصوصًا. "واحد، واحد، الشعب السوري واحد"، نموذج عن مثل الرغبة العارمة من الخليج إلى المحيط في التركيز على الهوية الوطنية والوحدة الشعبية، في وجه كل تلك الانتماءات والهويات التي يستغلّها الحاكم المستبدّ والعدو الخارجي على حد سواء.

"الشعب يريد" هو أيضا إعلان عن تطلّب لمصدر جديد لشرعية السلطة، يحل محلّ "الشرعيات" السائدة: "الشرعية القبلية - السلالية"، و"الشرعية العسكرية - العقائدية"، و"الشرعية الثيوقراطية"، أو "شرعية" تأويل النص الديني في أمور السياسة والدولة، فضلًا عن "شرعية" الاحتلالات الأجنبية أو "الشرعيات الخارجية" التي استعاضت بها الأنظمة الاستبدادية العربية عن شرعية داخلية رفضت شعوبها منحها إياها بقدر ما رفضت هي السعي لاكتسابها. في مقابل هذه جميعًا، يطمح شعار "الشعب يريد" إلى تحقيق مبدأ السيادة الشعبية، وحكم الشعب، أساسًا لأية سلطة وأية شرعية.

الشعب والنظام مقابل المجتمع المدني

من جهتها، مثّلت وتمثّل مقولة "الشعب يريد إسقاط النظام" مراجعة جذرية لنظرية "الدولة/ المجتمع المدني". لنضع جانبًا البلبلة في فهم هذه النظرية وتطبيقها، وتخلّي أصحابها الغربيين عنها، فيما لا يزال يدمنها إدمانًا

قطاع واسع من المثقفين والمنظمات غير الحكومية، إضافة إلى عديد من الأحزاب والحركات القومية واليسارية وحتى الإسلامية التي رأت فيها دَرْجة (موضة) دولية جديدة لا بد من مجاراتها، فصارت حالتها مثل حالة الغراب الذي أراد ان يقلّد نقلة الحجل.

لا يمكن النظر الى نظرية "الدولة/ المجتمع المدني" إلا بما هي الوجه السياسي للنيوليبرالية الاقتصادية، تقيم التعارض بين كتلتين متجانستين: الدولة، وهي مستبدة تعريفاً، يقابلها "مجتمع مدني" قوامه القطاع الاقتصادي الخاص والنقابات المهنية والمنظمات غير الحكومية، ويمثل الولاءات والانتماءات الاختيارية. فيضارع المجتمع المدني "المجتمع الأهلي" الذي اكتُشف متأخراً، بما هو مرقد "الولاءات التقليدية". والوصفة الجاهزة: بقدر ما يضعف دور الدولة، في الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة، بذاك القدر تنمو حريات الأفراد.

سال حبر كثير في نقد تلك النظرية، انصبّ على محاور عدّة تستحق التسجيل. الأول، طمسها التراتب الاجتماعي ـ بما فيه من فوارق بين الطبقات، وبين مدينة وريف، وبين عمل ذهني وعمل يدوي وسواها. ثانيًا، خلطها المستمر بين "الدولة" من جهة، وبين النظام السياسي والاقتصادي ـ الاجتماعي والثقافي المسيطر على الدولة من جهة اخرى. ثالثًا، القطيعة التي تفرضها بين الدولة والمجتمع، ما يسطّح جدل العلاقة بينهما، ويحجب مرتكزات السلطة وخطوط دفاعها، وآليات إعادة انتاجها، وكلّها كامنة في داخل المجتمع ذاته. رابعًا، العداء لأي دور للدولة في إعادة التوزيع الاجتماعي لصالح الفئات المحرومة أو المهمشة أو المتضررة من اقتصاد السوق الرأسمالي الاحتكاري. خامسًا، اغفالها نظرية المجتمع المدني دور المجتمع الأهلي ذاته في تشكيل رافعة من روافع التغيير السياسي والاجتماعي أكان هذا المجتمع يعبر عن نفسه في الجنوب التونسي أو الأرياف اليمنية أو الأرياف والأطراف السورية. سادسًا والأهم، تطمس هذه النظرية الأهمية الاستثنائية للدور الذي تؤديه الدولة، بما هي لحمة المجتمع ذاته، ولحمة الاجتماع السياسي، في البلدان المستقلة حديثًا، على وجه الخصوص.

وقد قدّم الاحتلال الأميركي للعراق التطبيق العملي الفاجع لهذا الوجه الأخير من النظرية، إذ لم يكتف بإسقاط نظام البعث الديكتاتوري، بل فكك، إن لم نقل دمّر، الدولة العراقية ذاتها. فماذا كانت النتيجة؟ بدلاً من ان يستولد هذا التدمير "المجتمع المدني" المنشود، ويؤدي الى تفتّح "حريات الأفراد"، أخرج شياطين "المجتمع الأهلي" من جحورها، متمثلة بالمناطقية والإثنية والمذهبية.

على العكس من ذلك، انطوت إعادة الاعتبار لمفهوم "الشعب"، على تعريف المجتمع بما هو كتلة من القوى والمصالح والجماعات المتفاوتة والمتفارقة، تتكوّن في مرحلة تاريخية معيّنة حول إرادة واحدة وهدف تاريخي مشترك. وهي رؤية بعيدة كلّ البعد عن مقولات العولمة الدارجة الملونة كلّها بالريبة والشك تجاه كل ما له علاقة بالوطنية والقومية وتبشّر علنًا بضرورة زوال "الدولة - الامة" وانحلالها لصالح الاثنيات والأقليات وسواها من التشكيلات الما دون دولتيه.

ترافقَ استرجاعُ مقولة الشعب وإرادته، مع تقديم هوية المنطقة العربية إلى الواجهة، في وجه سلسلة الهويات التي فرضت عليها من الخارج، عن طريق تقاسيم الهوية الجيوستراتيجية على مقام "الشرق الاوسط"، كبيرة ومتوسطة وجديدة وأكبره، مندمجاً بشمال إفريقيا أو غير مندمج، فضلاً عن دمجه في العالم الإسلامي أو أسلمته. هكذا، أعيد تعريف المنطقة من جديد بأنّها "عربية" - فصار العالم يتحدث عن "الثورات العربية" أو عن "الربيع العربي"، لوصف المسارات التي نتحدث عنها.

الأولوية للسياسة

مثّل شعار "الشعب يريد إسقاط النظام" نقداً من نوع آخر، لنظرية المجتمع المدني/ الدولة، ولسلوك المنظمات غير الحكومية والأهلية، القائم على فصل قطاعات المجتمع بعضها عن بعض، في تذرير "بعد حداثي" يحيلها إلى جندرة، بيئة، تنمية بشرية، مكافحة الفساد، مساءلة، حوكمة، حقوق إنسان، تمكين المرأة، تسليف جزيئي ("الميكروي")، شباب، ريادة، الخ. وعند الحاجة، يجري الربط بين قطاعين أو قضيتين وأكثر، بواسطة "واو" العطف.

في مقابل التذرير بعد الحداثي للقطاعات والقضايا، والمجاورة بينهما بالعطف، يعيد شعار الثوار العرب الاعتبار لا لوحدة قضايا المجتمع وتمفصلها بعضها مع بعض وإنما أيضا لوحدة النظام، في مكوناته السلطوية والأمنية والعسكرية والاقتصادية والمالية والاجتماعية والثقافية، والترابط بين مؤسساته المختلفة. هذا هو "النظام" المطلوب تفكيكه وقلب معادلات القوى بينه وبين الشعب، من أجل استبداله بنظام ديموقراطي، أي نظام يمثل "إرادة الشعب".

ماذا يعني ذلك؟ يعني اكتشاف الحلقة المركزية للنظام التي يجب أن ينصبّ الضغط عليها والفعل فيها: السلطة السياسية. إنّ المعنى العميق لشعار وممارسة "الشعب يريد اسقاط النظام" هو توجيه هدف التغيير نحو إعادة صياغة جذرية للعلاقة بين الحكام والمحكومين. وهذا ما يفسّر الأهمية الاستثنائية التي توليها الانتفاضات لقيام مجالس تأسيسية وانتقالية، ولصياغة دساتير جديدة، وتغيير نمط العلاقة السائدة بين المؤسسات التشريعية والتنفيذية لصالح الأولى.

أين المنظمات غير الحكومية والجمعيات الاهلية من كل هذا، وهي التي تقوم أفكارها وممارساتها على منظومة الأفكار النيوليبرالية المهيمنة؟

أقل ما يقال إنّ الانتفاضات تفرض على هذا التيار الواسع من الرأي العام، والفاعل في الحياة العامة، أن يقف وقفة مراجعة لتجاربه على امتداد ربع قرن، للدفع في هذا الاتجاه، مع وعي المجازفة الكبيرة التي ينطوي عليها تعميم هذه الملاحظات النقدية المقتصرة على المجال الديموقراطي، على امتداد العالم العربي.

لا يمكن إغفال الدور الكبير الذي أدّته المنظمات غير الحكومية في نشر الوعي، والتنبيه إلى الحقوق في مجالات حقوق الإنسان والحريات، وبالقدر ذاته، لا يمكن اغفال حقيقة أنها نادرًا ما مارست الديموقراطية، بما هي الانتخابات الحرة والمنافسة البرنامجية وتداول السلطة، في حياتها الداخلية.

بسبب تذريرها حقول الدعوى والفعل، وتكاثر هيئاتها، إذ تبلغ المئات من المنظمات العاملة في الحقل الواحد في البلد الواحد، ونتيجة غلبة المنافسة بينها

على مصادر التمويل من المنظمات غير الحكومية الدولية (ومعظمها تحضر الحكومات الغربية فيها حضوراً وازناً)، أضعفتْ المنظماتُ غير الحكومية نفسها بنفسها، وشتتت جهود الناشطين فيها، وبددت فرصاً كثيرة للإنجاز الديموقراطي.

أثبتت الانتفاضات العكس تماماً من الفرضية التي قام عليها القسم الأكبر من العمل الأهلي، وهي أنّ تجزئة حقول الدعوى والفعل، وتغليب الجهد التربوي، وتكاثر المطالب، وطابعها "الحد أدنوي"، يجعلها أوفر حظاً من التحقيق. فقد فسّر العديد من ناشطي المجتمع المدني الذين انخرطوا في الانتفاضات الشعبية، مشاركتهم في التظاهرات والاعتصامات، بأنّهم اكتشفوا، بعد سنوات من الدعوى والضغط من أجل مطلب جزئية لحقل واحد من حقوق المجتمع المدني، أنّ الحظ الوحيد في تحقيق ذلك لن يكون إلا بتغيير النظام السائد بمجمله.

بطالة الشباب وفرص العمل

لعل "العجز" الأكبر في الرؤية المهيمنة، كامن في رؤيتها وبرامجها المتعلقة بالشباب. دأبت هيئات رسمية وخاصة، على الدراسة والتخطيط لتطوير الأنظمة التعليمية، وقد طغى عليها هَمّ استيلاد "الإسلام الرشيد". هذا فيما كان الانتشار الأفقي للتعليم، المترافق مع التقليص المتزايد للقطاعات الإنتاجية والتريع المتزايد للاقتصاديات العربية، يستولد أعلى معدلات بطالة للشباب في العالم. وفيما تكاثرت البرامج والندوات وورشات العمل والتدريب، لتكوين نخب من رجال الأعمال، المشبعين بالأنانية والنيوليبرالية، باسم "الريادة في الاقتصاد"، شحّت، حتى لا نقول انعدمت، الرؤى والتصورات لاقتصاديات توفر العمل والخبز والكفاءة والمستقبل.

اضطرت الانتفاضات العربية المسؤولين عن توجيه الاقتصاديات العالمية إلى الاعتراف بأنّ تأمين فرص العمل كان غائباً عن برامجهم المتعلقة ببلدان الجنوب، والبلدان العربية خصوصاً. اعترف الرئيس السابق لـ"صندوق النقد الدولي" دومينيك ستروس- كان بأنّه لا بد من إدراج بند خاص، يتعلّق بإيجاد

فرص عمل في برنامج مؤسسته. ولحق به زميله روبرت زوليك، رئيس البنك الدولي، ففصّل أكثر. تساءل زوليك عن جدوى ما سمّي "التعافي الاقتصادي" في تونس ومصر - البلدان المقدمان على أنهما نموذجان ناجحان لتطبيق النيوليبرالية في بلدان الجنوب- طالما انّه لم يولّد فرص عمل جديدة. افادنا زوليك عن تونس بأنّ نسبة البطالة فيها تصل إلى ٣٠٪ بين الشباب، فيما يتمتّع البلد بمعدلات نمو اقتصادي عالية بلغت ٤،٥٪ بين السنوات ٢٠٠٥ و٢٠١٠. وفي الفترة ذاتها، بلغت معدلات النمو الاقتصادي المصرية ٦٪، فيما بلغ عدد الفقراء ٤٠٪ من السكان، وبلغت البطالة عند الشباب ٢٦٪ (الصحافة، ١٨ نيسان/أبريل ٢٠١١). الغريب في الامر أنّ المسؤولين عن توجيه سياسات العالم الاقتصادية يتحدثان عن تقديم نمو الناتج المحلي بما هو المقياس الأبرز للجدوى الاقتصادية، وكأنّه من وضع مؤسسات تنتمي إلى المريخ، وليس من بنات أفكار "الخبراء" في "صندوق" السيد ستروس - كان، وفي "بنك" السيد زوليك! والطريف في الأمر انّ السيد زوليك ما لبث ان "صحّح" تصريحه السابق، فأعاد "تطعيمه" بحقنة من النيوليبرالية، فطلع علينا بنظرية تقول إنّ الشهيد محمد بوعزيزي إنما هو ضحية "البيروقراطية"!

لصوصية لا مجرد "فساد"

كشفت الثروات الخيالية التي جمعتها أسر المجمع المافيوي -الريعي- الأمني العربي، عمق العلاقات بين السلطات الاستبدادية العربية، وبين مؤسسات الرأسمالية المتعولمة الدولية، وشركاتها المتعدية الجنسيات، والسلطات السياسية التي تمثلها. جُمعت تلك الثروات من خلال استغلال المواقع في السلطة لسرقة المال العام، والاستحواذ على الأراضي الأميرية، وتبييض الأموال، وجني الأرباح الطائلة من بيع مؤسسات القطاع العام أو الاستيلاء عليها، وتنظيم الاحتكارات وحمايتها، وقبض العمولات، وفرض الخوات، ونيل الرشى المليارية على صفقات السلاح والعقود والمقاولات مع الشركات الأجنبية. يجري ذلك في ظل نظام اقتصادي عالمي، وظيفته الرئيسية فرض ديكتاتورية أسواق يجري في ظلّها شفط الثروات والمداخيل من أسفل إلى أعلى، ومن الجنوب إلى الشمال، ومن الأفقر والمتوسط إلى الأغنى، على عكس ادعاء تسرّبها من إعلى إلى أسفل. هذا السحت

هو ذروة الاستغلال الرأسمالي للشعوب. وهو الفساد الفعلي، وليس الفساد فقط فساد الموظف الصغير المرتشي الذي يراد معاقبته وتبرئة المفسِدين ممن يملك المال اللازم للإفساد.

والحكام الغربيون على علم بكلّ ذلك. تعرف الادارة الأميركية أنّ الصفقة الأخيرة لتزويد المملكة العربية السعودية بطائرات وسمتيات حربية أميركية بقيمة ٦٠ مليار دولار، غرضها تعزيز ميزان المدفوعات الأميركية، أكثر من تلبية ضرورات استراتيجية في وجه إيران. ويعرف الرئيس أوباما تمامًا ـ وهو الذي قال بوجوب العمل على خلق فرص عمل للشباب العربي في خطابه يوم ٢٠ آيار/مايو ٢٠١١ ـ انّ المليارات السعودية الستين سوف تسهم في تأمين فرص عمل لأكثر من ١٢٠ ألف من عمال الصناعة الحربية الأميركية، وتحرم في المقابل عشرات الألوف من الشباب السعودي من فرص عمل. وفي مجال ما يسمّى تأدبًا "استغلال النفوذ"، تعرف الإدارة الأميركية، وسائر حكام أوروبا وأميركا، المعرفة الجيّدة، أنّ ستة أمراء سعوديين تعود إليهم عائدات مليون برميل من النفط يوميًا من إنتاج إجمالي يومي يبلغ ٨ ملايين برميل. ومن جهة ثانية، تعرف السلطات الفرنسية أنّ سيف الإسلام القذافي يتقاضى حصة مباشرة من عائدات حقل النفط الليبي الذي تستثمره شركة "توتال" الفرنسية. والآن، يعرف الجميع أنّ جمال مبارك كان يتقاضى لجيبه الخاص ٥٪ من عائدات شركات بيع الغاز المصري إلى إسرائيل. بقي لمن يريد أن يعرف كيف يتمكن حكامنا من جمع عشرات المليارات من الدولارات خلال ولاياتهم، أن يعودوا إلى اعتراف مليك المغرب بأنّ أرباح شركاته المجمّعة للعام ٢٠١٠، بلغ ٢.٥ مليار دولار. هذا مع العلم انّ الدستور المغربي يمنع على السياسيين تعاطي التجارة. لكن المليك فوق الدستور وفوق السياسة، أليس كذلك؟

هذه اللصوصية هي الفساد الحقيقي في بلادنا.

لنحاوِل إحصاء كم دُفع من المال لإقامة المؤسسات والجمعيات والهيئات، وكم نُظمت مؤتمرات ومشاغل وندوات ودورات تدريب، تحت عنوان مكافحة الفساد والبتشير بـ "اخلاقيات الأعمال (البزنس)". ولنستمع ما شئنا إلى العزف على مقامات الحوكمة، والحكم الرشيد، والمساءلة وأخواتها، تنخر العقول منذ

ربع قرن. ولنقارن بما فرضته الجماهير في الشارع في غضون أشهر معدودة. فلأول مرة منذ ١٩٥٢، يسقط رئيس عربي (بل أربعة رؤساء، والحبل على الجرار) تحت ضغط انتفاضة شعبية. وعام ١٩٥٢ هو تاريخ استقالة رئيس الجمهورية اللبنانية، تحت ضغط إضراب شعبي سياسي عام. ولأول مرة في التاريخ العربي الحديث قاطبة، يحال حكام عرب وأقاربهم ومعاونيهم في ثلاثة بلدان عربية إلى المحاكمة، بتهم قتل أبناء الشعب، وسوء استغلال السلطة، ونهب الموارد، وهدر الأموال العامة. على أن سوابق تونس ومصر العظيمة في مساءلة الحاكم ومحاكمته وإنزال العقوبات به مهددة بالتبديد والارتداد عنها بعدما أعطت المبادرة الاميركية- الخليجية، رئيس اليمن المخلوع علي عبد الله صالح، براءة ذمة مالية وجنائية على ٣٣ سنة من النهب والفساد والقمع والحروب.

ومع ذلك، لا يريد مكافحو الفساد من دعاة النيوليبرالية وخبراء الهيئات الدولية أن يروا الهدر إلا في تضخم جهاز الدولة، وفي دعم السلع الحيوية لافقر فئات المجتمع، وفي نفقات الموازنات على الخدمات الاجتماعية. وها هم يتحفظون على فتات الأموال الذي بدأت بعض الأنظمة العربية تنفقها، حفاظاً على رؤوس حكامها وكراسيهم، عن طريق الاستمرار في دعم المواد الغذائية الرئيسية والمحروقات، أو عن طريق رشى رسمية موصوفة، من مثل رفع رواتب الموظفين وبناء المساكن الشعبية. في مقالة ذات عنوان معبّر. "رمي المال في الطرقات" . تحذّر "الايكونوميست" البريطانية (عدد ١٢ آذار/مارس ٢٠١١) من تلك الاجراءات، لانتمائها إلى عهد مضى من تدخل الدولة في الاقتصاد، حسب تعبيرها. أما رمي أبناء معمر القذافي أموال الشعب الليبي لنجمات الغناء الإنكليزيات والأميركيات بالمليون للحفلة الواحدة، فلا يقلق. ولا يقلق الأسبوعية الاقتصادية الرصينة، رمي الأموال داخل القصور، حيث المخصص الشهري لأفراد قبيلة آل سعود، الذين يزيد عددهم على ستة آلاف، يصل إلى ٢٧٥ ألف دولار، للأمير الواحد.

لكنّ إعلان سقوط منظومة فكرية، لا يكفي بذاته لاسقاطها. مثلما تتحدى الانتفاضات الانظمة السياسة - الاجتماعية السائدة، وتخلخلها وتسقط أركانًا منها، كذلك الأمر بالنسبة إلى الأنظمة الفكرية السائدة. ما حاولناه

أعلاه مجرد وضع علامات استدلال للشروع في بلورة رؤية وأهداف ومسارات ووسائل نضال بديلة.

معادلات الديمقراطية الصعبة

أولا، السيادة الشعبية، بما هي مصدر السلطة. السلطة للمجالس المنتخبة وهذا يعني انبثاق السلطة التنفيذية عن السلطة التشريعية وخضوع الجهاز التنفيذي للجهاز التشريعي.

ثانيا، المدنية بشقّيها: ١) خضوع العسكري للمدني. ٢) لا سلطة في التشريع فوق سلطة المجلس التشريعي المنتخب بالاقتراع العام. وهنا مصدر التمايز والخلاف بين مدنية ذات منحى علماني، بالفصل بين المؤسسات الدينية والدولة، وإعلاء سلطة المجلس النيابي المنتخب على أي سلطة أخرى في شؤون التشريع، و"مدنية" يجري استيعابها على طريقة "مشروع النهضة" لحزب الحرية والعدالة المصري. هنا يجري اختراع "مجتمع مدني" متأسلم، تربوي وأخلاقي، توكل إليه مهمة "دعم رسالة الأسرة وتوعية أفراد الأسرة بتحديات الواقع ومتطلبات المستقبل". ويضبط حرية الإعلام بحدود "القيم المصرية الأصيلة". أي أننا أمام صيغة لـ"المجتمع المدني" مطهّرة من كل ما يتعلّق بالمواطنة القائمة على الانضواء الطوعي للأفراد على حساب الانتماءات أو الولاءات الأسروية والجهوية والمذهبية والاثنية.

ثالثا، المساواة السياسية والقانونية بين المواطنين المكرّسة في الدستور. ولعل هذه بيت القصيد في الديمقراطية وهي تسير في الاتجاه المعاكس لليبرالية على الطريقة الأميركية التي تجمع بين البرلمانية والتعددية السياسية والصحفية وحقوق الإنسان لكنها ليست تستدعي بالضرورة المساواة السياسية والقانونية بين المواطنين.

لا تكفي صيغة المواطنة المتساوية. هذا يسير في الاتجاه المعاكس لأصوليتين:

١. الأصولية الاثنية أو الدينية التي تعرّف شعوب المنطقة تعريفاً حصريًا بما هي جماعات، مذهبية، دينية جهوية، اقوامية، الخ. وتعريف حقوقهم على

هذا النحو. مثال على ذلك هو حرص السيدة كلينتون بالنسبة لمصر على حقوق الأقباط والنساء. وهو الحرص الذي تلقفه الرئيس محمد مرسي وحزب الحرية والعدالة وافرغه من مضمونه بعد إعلان الرئيس المصري أن ما من أحد يوصيه بالأقباط والنساء طالما أنه ينوي تعيين امرأة وقبطي نائبين لرئيس الدولة إلى أن استعيض عن ذلك بتعيينهما بصفة مستشار بعد أن اشير على الرئيس مرسي بأن تعيين نائب رئيس قبطي يعني أن قبطيًا قد يصير رئيس مصر في حال وفاة الرئيس. ناهيك عن أن يصير الرئيس امرأة!! وكفي المؤمنين شر القتال في حقوق الأقباط والنساء.

أما المثال الآخر على الارتداد عن مبدأ المساواة السياسية والقانونية للمواطنين فهو سعي حركة النهضة التونسية لنسف ذلك المبدأ في الدستور التونسي بالعمل على استبدال مبدأ المساواة بين المرأة والرجل بمادة تتحدث عن المرأة بما هي شريكة الرجل في البيت والعائلة.

٢. الاصولية الديمقراطية: مواطنة متساوية. هنا لا بد أن تقدم الديموقرطية الجواب الصعب على معادلتها هي ذاتها: حكم الاكثرية وضمان حقوق الأقليات. لا تستوي المواطنة المتساوية دون التمييز الإيجابي لصالح إزالة الحيف التاريخي بحق أقليات محرومة أو لأجل تطمين أقليات جرى الحكم بإسمها يسودها القلق على مصيرها بعد سقوط من يدّعون الحكم بإسمها. المثال السلبي: معاقبة السنّة في العراق في ظل الاحتلال الأميركي وبعده بتحميلهم مسؤولية حكم صدام حسين.

الربيع العربي ومفاهيم التنمية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية

وائل جمال
باحث وصحفي

تقديم

في بدايات ما اصطلح على تسميته بالربيع العربي، لم تكن الجذور الاقتصادية الاجتماعية الطبقية للثورات الديمقراطية التي أطلقت شرارتها تونس مركز التحليل. فضل الاعلام والتيار العام الأكاديمي التركيز على متغيرات الجيل والقيم ومنطلقات توازن القوى وحتى التفسيرات التكنولوجية. ومع مرور الوقت عكست محورية عنصر الاقتصاد نفسها في الاحتجاجات وتطورها دافعة الكل إلى إعادة النظر في الطريقة التي كان يدار بها المجتمع في ساحتي الانتاج والتوزيع.

بدأت ثورة تونس احتجاجا للعاطلين، ولم يحسم التنحي في مصر سوى تدخل العمال بإضراباتهم في اليومين السابقين لانتصار الثورة، وكان من الملفت أن تتحرك الأحداث أولا في هاتين الدولتين بالذات، اللتين قادتا التحولات النيوليبرالية في المنطقة بنجاح من وجهة نظر المؤسسات المالية الدولية وعلى رأسها البنك والصندوق الدوليان.

ولدت هذه التحولات مقاومة اجتماعية اتسعت يوما بعد يوم، بالذات في مصر لكن نستطيع أن نرى مسارات مماثلة بحسب الهوامش الديمقراطية المتاحة في دول كالأردن والبحرين وحتى تونس، مهدت لكل ما حدث، وتترك آثارها بامتداد الحركة الاجتماعية لما بعد الاطاحة بالنظم الحاكمة طويلة العمر.

والآن بدأت عملية مراجعة كبرى تظهر أول ما تظهر في السياسة التي يبدو أنها تسبق البحث والفكر النظري بخطوة. فقد كشفت برامج الأحزاب المتنافسة في انتخابات ما بعد الثورات في مصر وتونس عن إعادة نظر، على الأقل في مستوى

الخطاب، في منطلقات النظام السياسي والاقتصادي، تعلي من شأن العدالة الاجتماعية وإعادة توزيع الثروة، والتعامل مع الفقر والمناطق المحرومة. تراجع كل من خطاب النمو الاقتصادي أولا وأسبقية القطاع الخاص ومنظومة تساقط ثمار النمو للفقراء بعد أن يرفع مده كل المراكب خطوة، هي امتداد لتحول عالمي ترك آثاره في النظرية والأكاديميا بشكل لم يتم في العالم العربي بعد.

تتعرض الورقة في التعامل مع هذا الموضوع لعدة محاور وأسئلة: إلى أي مدى يرتبط التحول العربي بأزمة الليبرالية الجديدة العالمية؟ وماهي مساحة الاجتماعي الاقتصادي في الاعداد له وفي تحديد مستقبله؟ كما تحاول رصد حركة المراجعة لمفاهيم النمو الاقتصادي والانتاج للتصدير في السياسة قبل عالم الدراسات والبحوث الاقتصادية، والتوجهات الأساسية لهذه المراجعات في مرتكزات النموذج التنموي الجديد الذي يشق طريقه. وكيف يمكن أن تؤثر إعادة التشكيل المفاهيمية والبرنامجية تلك في مستقبل الربيع العربي وفي تحديد وتشكيل حركة الاحتجاج والتنظيم الاجتماعي في المستقبل.

أية ثورة وثورة من؟

بالرغم من وضوح البعد الاقتصادي الاجتماعي في شرارة اندلاع الثورة التونسية وفي شعار الثورة المصرية الأساسي (عيش، حرية، عدالة اجتماعية)، لم يحظ هذا البعد في تفسير تطورات الربيع العربي بالأولوية التي يستحقها في الأدبيات البحثية وتعليقات المحللين. فضل الكثيرون من اللحظة الأولى التركيز على جوانب عملية اسقاط الديكتاتورية السياسية وعلى صياغة عملية التحول الديمقراطي وكتابة الدساتير الجديدة. بل وحظت الجوانب المتعلقة بالمتغيرات الجيلية (ثورة الشباب)، والمتغيرات التكنو- اجتماعية (ثورة الفيسبوك وتويتر) باهتمام أكبر كثيرا. قفز الاقتصاد إلى الصورة فقط مع ظهور المانحين الدوليين، وفي مقدمتهم صندوق النقد الدولي ومجموعة الثمانية، عارضين "يد المساعدة " للثورات المنتصرة، ومعها عدد من الدول الأخرى في المنطقة لم تشهد ثورات أصلا كالأردن والمغرب. تزامن هذا الظهور مع خطاب تفزيعي عميق من

السلطات الانتقالية من سوء الأوضاع الاقتصادية، رأيناه بوضوح في كل من مصر وتونس.

ومما لفت الانتباه أكثر لمحورية الاقتصاد في العملية الثورية، هو أن الاحتجاجات الاجتماعية (سمتها السلطة الانتقالية فئوية) صارت فورا هي الامتداد الجماهيري الأوسع والأكثر انتشارا من الناحية الجغرافية والأعلى قاعدية لأحداث الثورة. فرأينا قفزة هائلة في عدد الاضرابات والاعتصامات بين عمال وموظفين ومهنيين ما زالت إلى يومنا هذا.

ولا يمكن الفصل بين هذه الموجة من الاحتجاج الاجتماعي وبين ما سبقها من تمهيد طويل، في مصر بتصاعد متواصل للتحركات العمالية على مدى السنوات الماضية، وفي تزايد الدور التنظيمي للاتحاد العام للشغل في تونس. ويجعل هذا للثورة السياسية التي أطاحت بالديكتاتوريات جذرا اجتماعيا تتجاهله نظريات ثورة الطبقة الوسطى الحضرية، الأنسب لتجاهل المطالب الثورية في إعادة توزيع الثروة ونظام اقتصادي جديد أكثر عدلا.

غير أن إلقاء الضوء على الجذور الاقتصادية الاجتماعية للربيع العربي جاء مع تطورات الخارج: الاحتجاجات الإسبانية في الميادين على طريقة التحرير، ثم ظهور حركة "احتلوا وول ستريت" وتطورها. دفعت هذه الحركات العالمية، التي باتت تتسع يوما بعد يوم مع تفاقم الأزمة الاقتصادية العالمية، للبحث عن صلات تربطها بالربيع العربي. هكذا اعتبر الصحفي بول ميسون، المحرر الاقتصادى لهيئة الإذاعة البريطانية بى بى سى وصاحب واحد من أكثر الكتب مبيعا عن الأزمة الاقتصادية العالمية، مصر جزءا من حراك ثوري عالمي وليس مجرد مواجهة محلية عابرة مع الديكتاتور مبارك.

يتعرض ميسون فى كتابه سريعا للبعد الاتصالى المتعلق باستخدام الانترنت فى تنظيم الناس للاحتجاج، وهو ما كان سمة أساسية فى ثورات العرب وفى حركة" احتلوا" فى أمريكا وغيرها. لكنه، وبعد أن يعطى ميزات

التنظيم الالكترونى قدرها، ينتقل لما يسميه "عطلا فى نظام التشغيل Error De Sistema، أو الأسباب الاقتصادية للتوتر الحالي[1].

الما قبل: مراجعة عالمية شاملة

"يبدو أنني كنت مخطئا". تلخص هذه الجملة، التي قالها المحافظ السابق لمجلس الاحتياط الفدرالي الامريكي آلان جرينسبان في شهادته أمام الكونجرس الأمريكي في أكتوبر ٢٠٠٨، عطل نظام التشغيل، الذي فضحته تداعيات الأزمة العالمية. كانت صدمة جرينسبان، وصدمة زملاء له شاركوه الاعتقاد على مدى أربعين عاما بأن الأسواق تصحح نفسها تلقائيا، مقدمة لحركة مراجعة كبرى، بعد أن كشفت الأزمة أن "هناك خللا في نظام السوق"، على حد تعبير جرينسبان في شهادته.

هذا الخلل النظامي وضع المحللين والأكاديميين في مأزق. وجه الفشل في الفهم والتنبؤ وتجنب الازمة، وحتى عدم القدرة على التعامل معها واخمادها، اكبر ضربة للمناهج الكمية الاحصائية التي سيطرت على علم الاقتصاد في العقود الأخيرة. وبدأت المقولات الرئيسية في التساقط واحدة تلو الأخرى. هكذا، ظهر فيض هائل من الكتابات تراجع مقولات "إجماع واشنطن"، وسياسات السوق الحرة في مجملها.

كان من الطبيعي أن تتصدر بعض التيارات والأصوات، التي كانت تحذر فيما قبل الأزمة من عواقب السياسات الاقتصادية المتبعة، عملية المراجعة. هكذا علا صوت أنصار المساواتية "Egalitarianism" كأمارتيا صن، واقتصاديين مثل جوزيف ستجليتز وبول كروجمان، اللذين شرحا عيوب الاقتصاد المالي وأخطاره على مدى سنوات. كما ظهر بشدة في الصورة الكينزيون الجدد وعلى رأسهم الاقتصادي البريطاني روبرت سكيدلسكي. ناهيك عن الماركسيين والاشتراكيين التحرريين وغيرهم.

---

(1) Paul Mason, Why it is kicking off everywhere? : The New Global Revolutions, London, Verso, 2012

بل أن المراجعات امتدت، وتحت وطأة الأزمة، حتى للمؤسسات المالية الدولية. فقد غير صندوق النقد والبنك الدوليان من خطابهما لكي يتحدثا عن النمو التضميني أو الشامل Inclusive Growth وقدم الصندوق مراجعة مباشرة لتصوره عن تحرير حركة رؤوس الأموال الذي كان أحد مقدسات وصفته الإصلاحية، وظهرت في بياناته، كالخاصة بالبرنامج الاقتصادي المصري مثلا، مصطلحات غير مألوفة عليه مثل "الإنفاق الاجتماعي"، و"النمو المتوازن اجتماعيا". وعلى الجانب الآخر، ارتفع صوت برنامج الأمم المتحدة للتجارة والتنمية الأونكتاد في نقد نموذج النمو للتصدير وفي الحديث عن نموذج جديد يقوم تقوده الأجور والطلب المحلي، فيما عرف بنموذج "النمو الذي تقوده الأجور"، الذي تدعمه أيضا منظمة العمل الدولية.

وتبين هذه التطورات مدى المراجعة وعمقها. فقسوة الأزمة واتصالها من ٢٠٠٨ وإلى الآن فرض أن تطال تقريبا المفاهيم الرئيسية التي قام عليها الاقتصاد والعلاقات الاجتماعية- السياسية، بل وإدارة الدولة ذاتها. هكذا صارت نظرية كفاءة الأسواق تحت المجهر، عادت الدولة لمقدمة المشهد كفاعل اقتصادي، بدأ الحديث عن نوع النمو وطبيعة النمو وعلاقة المساواة بأفق النمو، بل وسعادة الناس[١]. بل شكلت حكومتان (ألولايات المتحدة وفرنسا[٢] لجانا تنظر في مؤشر آخر غير نمو الناتج المحلي الإجمالي يمكن من فهم الحالة الاقتصادية على حقيقتها). كما ظهرت أدبيات ترصد وتحلل وتنظر للتنظيمات الاقتصادية الشعبية والديمقراطية التي صارت تتوسع في أمريكا اللاتينية وغيرها وعلى رأسها الصور الجديدة للتعاونيات.[٣]

---

(1) Robert and Edward Skidelsky, How much is enough: Money and the good life, New York, Other Press, 2012

(٢) اللجنة الفرنسية ضمت الاقتصاديين غير الفرنسيين الفائزين بنوبل جوزيف ستيجليتز وأمارتيا صن، والمفارقة ان الذي شكلها وأعطاها صلاحياتها هو رئيس يميني، نيكولا ساركوزي.

(٣) من نماذجها

John Restakis, Humanizing the Economy: Co-operatives in the age of social Capital, Canada, New Society Publishers, 2010

"الأزمات يمكنها أن تشجع على درجة أكبر من الانفتاح الذهني"، هكذا تخبرنا مقدمة كتاب محرر عنوانه "اليوم التالي: نظام عالمي جديد؟"، والذي شارك في كتابته عدد من الاقتصاديين المنتمين للعالم الثالث. ويستنتج محررا الكتاب بوضوح أنه "ربما تكون أهم الاختيارات التي يجب اتخاذ قرار بشأنها في هذه الأزمة هو ما يتعلق بمستقبل التنمية، ليس فقط في الدول المركز التي أنتجت الأزمة ولكن أيضا في بقية العالم". [١]

الربيع العربي - امتداد لا انقطاع

في تقريره في أغسطس ٢٠١٢، الذي يدشن لنظرة جديدة لأهداف الألفية مابعد٢٠١٥ يقول الأمين العام للأمم المتحدة بان كي مون إن "الأزمة الاقتصادية الأخيرة، المقرونة بالانتفاضات في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، جعلت أزمة فرص العمل العالمية في صدارة الساحة الدولية"[٢]. وهذا مثال واحد من ردود الفعل العديدة التي تكشف التداخل بين ما جلب المراجعة العالمية وما خلق الأساس لثورات العرب من ناحية، وبين النتائج والاستنتاجات المترتبة على الاثنين فيما يتعلق بمفاهيم التنمية. وهكذا، وكما أثبت الربيع العربي مرة أخرى ضرورات المراجعة، أوصلها، وإن متأخرة، إلى بلدانه، وبدأت تتكشف أولويتها التي تدارت في الأيام الأولى بمرور الوقت، ليس فقط للمختصين وإنما لعموم الناس.

"من الضروري التفكير في مقاربة وتعريف لنموذج اقتصادي بديل تأخذ من خلاله التنمية معناها عبر السياق الذي سيتجه التونسيون إلى خوضه.....إنه تمش آخر يمكن أن يستند على إعادة تحديد أولية لمشروع مجتمع متكاتف يفرض أخذ المبادرة من قبل كل التونسيين حيث يدركون الحاجة إلى ضرورة التفاهم وأخذ الثقة في أنفسهم وأهمية الاعتراف بالفكر والنقاش والنقد البناء

---

(1) Craig Calhoun and Georgi Derluguian (Editors), Aftermath, A New Global Economic Order?, New York and London, the Social Science Research Council and New York University Press, 2011

(٢) تقرير الأمين العام للأمم المتحدة، الجمعية العامة، الدورة السابعة والستون، الوثائق الرسمية، الملحق رقم ١

وضرورة مساءلة العلاقة المؤسسة بين الحاكم والمحكوم ولكن أيضا العلاقات الاجتماعية والمابين فردية"[1] هذه الضرورة التي بشرت بها الكلمات السابقة لهالة اليوسفي بعيد الثورة التونسية ساهمت في أن تلحق الدول العربية بهذه المراجعة العالمية الكبرى، وإن اتخذت هذه المراجعة مساراتها الخاصة بناء على مفارقة كبرى للوضع العربي.

مفارقة الأكاديميا والسياسي والسياسة

السياسي يسبق في المراجعة العربية لمفاهيم التنمية. هذه هي السمة الأساسية لهذه العملية في العالم العربي ما بعد ربيعه وهو ما يختلف عن أوروبا والولايات المتحدة، حيث ضربت الأزمة الاقتصادية أولا وبعنف، فاضطرت الأكاديميا، حتى التي تخدم السياسة الاقتصادية للتحرك السريع، ومعها توجهات الحكام الذين فرضت عليهم ضرورات حماية النظام من انهيار كامل التخلي عن مقولات سابقة بأسرع وقت ممكن (تأميم البنوك والشركات الكبرى مثلا عوضا عن تركها للسقوط كما حدث في الولايات المتحدة بعد أن صار واضحا أنها "أكبر من أن يسمح لها بالفشل" Too Big to Fail.

وبمقارنة الأكاديميا العربية بمثيلتها في العالم من حيث كم وتنوع وشمولية إنتاجها فيما يتعلق بإعادة النظر الهائلة تلك في المفاهيم، يتبدى بما لا يدع مجالا للشك أنه ليس على المستوى المرجو. بل إنه فيما عدا استثناءات قليلة، ما زال المنتج البحثي الاقتصادي العربي يدور في فلك العديد من نفس المقولات القديمة التي تقدس النمو الاقتصادي والاستثمار الأجنبي المباشر والتصدير للسوق العالمي في إعادة إنتاج لأسس النظام الاقتصادي لمبارك وبن علي.

المستوى الثاني للمفارقة هو مستوى السياسة الاقتصادية التي اتبعت فيما بعد الربيع العربي. وفيما عدا الاستخدام المتكرر للرطان عن العدالة الاجتماعية

---

(١) هالة اليوسفي، التنمية في تونس النموذج والافاق مابعد الثورة، ترجمة فؤاد الغربالي، تونس، دار محمد علي للنشر، ٢٠١١

والفقراء، تستمر هذه السياسات في معظمها منهجيا على خطى ما سبق من إعلاء لعجوزات الموازنة وإبقاء على السياسات المالية والنقدية المنحازة للأغنياء. بل إنه لم تتم إعادة النظر في التشريعات المنظمة للأسواق والتي سمحت على مدى سنوات ما قبل الربيع العربي بمراكمة رأسمالية هائلة ونزح للثروات للأقلية من الأفراد والشركات من المحاسيب، ولم يتم رصد ولو مواجهة واحدة مع هؤلاء على الأرض (حالة السياسي القيادي في حزب مبارك الحاكم ورجل الأعمال أحمد عز في مصر كاشفة. إذ أنه من القلة التي اتهمت بفساد وأودعت السجن، لكن شركته ما زالت تسيطر على سوق الحديد المصري وتحقق أرباحا خيالية في السنتين اللتين أعقبتا الإطاحة بمبارك وحزبه).

أما السياسة بالمعنى العام فربما هي الأكثر تقدما في هذا الإطار. فوجدنا تغيرا هائلا في منطلقات البرامج الاقتصادية للمرشحين على مقعد الرئاسة في مصر على سبيل المثال. وتحت مظلات عامة كالتنمية الإنسانية في برنامج المرشح عبدالمنعم أبوالفتوح، والتنمية الشاملة لدى حمدين صباحي، ورؤية كينزية في برنامج عمرو موسى، والتنمية حرية عند خالد علي، قدم كل هؤلاء، على تباين خلفياتهم الأيديولوجية والسياسية، مراجعات لعدد من القضايا الكبرى للتنمية والتوجه الاقتصادية والنظر للحقوق الاقتصادية والاجتماعية. وربما كان توجه البوصلة للقوى الاجتماعية التي تتحرك على الأرض مطالبة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية دافعا لهذا التوجه غير أن المفارقة وصلت لحدها الأقصى بفوز المرشح الرئاسي الذي قدم أقل المراجعات عمقا ودلالة في برنامجه للرئاسة بسبب ما آلت إليه نتائج الجولة الأولى والتي أطاحت بالقضايا الاقتصادية والاجتماعية من مقدمة الصورة بعد أن جعلت فوز مرشح محسوب على نظام مبارك احتمالا واردا.

معضلات وقضايا أساسية في المراجعة العربية لمفاهيم التنمية

يمكن رصد عدد من المعضلات والقضايا الأساسية كما تكشفت من المراجعة التي تعيش المفارقة التي أشرنا إليها:

١- فساد أم خطأ هيكلي؟

مما لا شك فيه أن الفساد لعب دورا أساسيا في النظام الاقتصادي الذي أدى لثورة الربيع العربي. وهناك العديد ممن يصفون الأنظمة الاقتصادية في مصر وتونس واليمن وسوريا بأنها نوع من رأسمالية المحاسيب أو الشركاتية Corporatism[1] ويدفع هذا البعض لتغليب عنصر الفساد على عيوب الكفاءة الهيكلية التي تسبب الأزمة والمراجعة لرأسمالية الديمقراطية الليبرالية في الغرب. وتظهر هذه المفارقة بوضوح في السياسة الاقتصادية لحكم الاخوان المسلمين في مصر على سبيل المثال إلا أن الظاهرة تعم بحسب دراسة نادين سيكا عن "الاقتصاد السياسي للانتفاضات العربية" والتي تستنتج فيها بعد استعراض المعضلات الهيكلية التي يجب التعامل معها (الحوكمة والتنمية النيوليبرالية والعقد الاجتماعي الجديد المطلوب وعدم المساواة الهائل) أن "الأنظمة العربية التي تواجه هذه الانتفاضات اليوم لم تحدد بعد المشكلات المرتبطة بالنيوليبرالية في المنطقة. من المذهل أنها ما زالت تدافع عن المشروع التنموي لليبرالية الجديدة لكن بتحويل جديد لمسار يدعو لانهاء الفساد. الأنظمة العربية ما زالت تدافع عن اقتصاد مبني على الخدمات، وتلوم النشطاء على تعطيل الاقتصاد، ولم تتخذ أية خطوات في إنشاء مؤسسات تنمية قوية، أو للفصل بين السلطات خاصة بين القضاء والسلطة التنفيذية".[2] وتركز استنتاجات دراسة لغادة موسى بعنوان "اقتصاد مابعد الثورة: تفكيك شبكات الفساد المالي والإداري وتحقيق العدالة الاجتماعية – الحالة المصرية عقب ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١"، على عنصر الفساد ومراجعة تعارض المصالح ومعالجتهما كمخرج للاقتصاد بل إنها تعتبر

([1]) Saifedean H. Ammous, Arab Corporatism, Cairo, Economic Research Forum, 2012

([2]) Nadine Sika ،The Political Economy of Arab Uprisings, European Institute of the Mediterranean, March 2012

أن ثورة يناير "قامت بسبب تعارض المصالح في جميع المجالات الاقتصادية والسياسية، وسيادة رأسمالية أوليجارشية"[1]. غير أن موسى ترصد بوضوح ما تسميه "معادلة غير واقعية في جوهرها وإن بدت منطقية في شكلها" في مقولات مثل "المزيد من الاستثمار يؤدي إلى المزيد من فرص العمل والمزيد من فرص العمل يؤدي للمزيد من الدخول والمزيد من الدخول يؤدي إلى زيادة الإنفاق العام"، وبالتالي المزيد من "الانفاق على شبكات الأمان الاجتماعي والإنفاق على خدمات الصحة والتعليم والبنية الأساسية". وتقول إن التعامل مع هذه المفاهيم كان "ستاتيكيا ومطلقا يرى أن المقدمات ستؤدي ـ حتما ـ إلى النتائج المرجوة".

٢- أي تنمية؟ معضلة الاقتصاد الحر في مواجهة العدالة الاجتماعية

"كيف يمكن إحداث التوازن بين الاقتصاد الرأسمالي الحر وتحقيق العدالة الاجتماعية من دون التضحية بأحدهما"، تسأل غادة موسى في مقدمة دراستها وتستنتج في نهايتها من وحي تطورات السياسة المصرية أن التنازلات التي تقدم للمضربين والعمال قد تقوض المشروع الرأسمالي المصري. هذه المفارقة التي تشير لها موسى موجودة فقط في الحقيقة بسبب أن الأكاديميا والسياسة متأخران جدا عن المراجعة العالمية التي بدأت تخلص إلى أن كفاءة النظام الاقتصادي نفسه أصبحت تعتمد على عدالته وأن سبيل انقاذ الاقتصاد من الأزمة الحالة به هو في توجيه البوصلة نحو زيادة الأجور والتشغيل عوضا عن النمو والتراكم الرأسمالي[٢]. في هذا الإطار تخطو عدد من الدراسات التي يضمها كتاب محرر بعنوان "سياسات التنمية الاقتصادية والاجتماعية في المنطقة العربية رؤية

---

(١) غادة موسى، اقتصاد مابعد الثورة: تفكيك شبكات الفساد المالي والإداري وتحقيق العدالة الاجتماعية – الحالة المصرية عقب ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١، في : الثورة المصرية الدوافع والاتجاهات والتحديات، مجموعة مؤلفين، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مارس ٢٠١٢

(2) Breaking the cycle of exclusion and crisis, UNCTAD Policy Brief, N05, June 2012

للمستقبل"[1] خطوة للأمام مبنية على أن كفاءة الاقتصاد لا تتناقض لا مع العدالة الاجتماعية ولا مع الاستقلال الوطني. ويقدم مراجعة، تقوم على دراسة متأنية في تجارب دول شرق آسيا، لكل من السياسات التجارية والتمويلية (وضع النظام التمويلي لخدمة النمو والعدالة) والخصخصة إصلاح المؤسسات المملوكة للدولة، والسياسات الاجتماعية.

٣- العالم والداخل

هذه معضلة مفاهيمية أخرى، تتعلق بنمط التنمية في علاقته بالعالم. ويدور الصراع هنا، كما في الاقتباس السابق من هالة اليوسفي، بين التصور التنموي المستقل الذي يصيغه التونسيون أو السوريون أو المصريون وبين التصورات والمفاهيم القادمة من المؤسسات المالية الدولية. في القلب من هذه المعضلة تتبدى المفارقة بين السياسة الاقتصادية وعالم السياسة في الشارع في المفاوضات المتكررة مع صندوق النقد الدولي (عبر بلدان الربيع العربي وبعض البلدان المرشحة له إذ تمتد المفاوضات بين الصندوق إلى الأردن والمغرب بجانب مصر وتونس). ففي حين تتحدى الاتفاقات كل التصورات الجديدة والمفاهيم والأطر الجديدة التي خرجت من رحم الأزمة العالمية ثم الربيع العربي فتعيد إنتاج أولوية الاقتصاد المالي وعجوزات الموازنات وتكرار الاعتماد على الاستثمار الأجنبي المباشر والقطاع الخاص الاستثماري الكبير وخصخصة الخدمات، فإن المقاومة تجيء لها بالأساس من حركات شعبية وجماهيرية ونقابات عمالية ومهنية. وهكذا مرة أخرى يظهر الحراك الشعبي كمحرك أساسي للضغط من أجل اقتناص الحقوق الاقتصادية والاجتماعية وفرض أجندة نظرية وأكاديمية جديدة وبالطبع سياسات اقتصادية جديدة تقطع مع القديم الذي أثبت فشله.

---

(١) د.محمود عبدالفضيل (محرر)، سياسات التنمية الاقتصادية والاجتماعية في المنطقة العربية رؤية للمستقبل، الاسكندرية، دار العين، ٢٠١٢

ثورات الكرامة العربية
ومفهوم الحركات الاجتماعية

صلاح الدين الجورشي

أحد مؤسسي تيار اليسار الإسلامي.
عضو الهيئة المديرة للرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان، ومؤسس ورئيس منتدى الجاحظ

كانت الأنظار مشدودة في السابق إلى دور الأحزاب السياسية والمنظمات غير الحكومية عند الحديث عن احتمالات تغيير الأوضاع بمعظم البلدان العربية، وذلك من خلال قياس مدى قدرة هذه الأحزاب والمنظمات على إقناع الأنظمة بضرورة القيام بإصلاحات في المجال السياسي، أو إجبارها على ذلك. ونظرا للضعف الهيكلي الذي عانت منه طويلا هذه القوى الحديثة لأسباب ذاتية وأخرى موضوعية، فقد جنحت جل الدراسات أو جميعها التي تناولت أوضاع الدول العربية خلال العشرين سنة الماضية، إلى استبعاد احتمال حصول تغييرات سياسية واجتماعية عميقة، ورشحت إمكانية استمرار الأوضاع القائمة لفترات طويلة بسبب اعتقاد أصحاب هذه الدراسات بترسخ الدولة، وقدرة الأنظمة على الردع والانفراد بالقرار، إلى جانب محدودية تأثير القوى الإصلاحية على تغيير السياسات. وبالرغم من أن العشر سنوات الأخيرة قد شهدت نشاطا متصاعدا لحركات اجتماعية وليدة ذات طابع احتجاجي في هذا البلد أو ذاك، وبالخصوص في مصر وتونس، إلا أن ذلك لم يرتق عند معظم الباحثين إلى مستوى الاعتقاد بأن هذا الحراك يمكن أن يشكل عاملا قد يكون حاسما في قلب الأوضاع، وتغيير معادلات التغيير السياسي والاجتماعي في أكثر من دولة عربية.

كيف صمدت الأنظمة أمام رياح التغيير؟

نجحت أنظمة الحكم طيلة المرحلة الماضية في تأمين حالة من "الاستقرار" السياسي، مما مكنها من تحقيق أرقام قياسية في احتكار السلطة رغم توسعها في الاستبداد وغلوها في الفساد ونهب الثروات الوطنية. كما أنها استطاعت أن

تصمد ايضا في وجه الضغوط التي حاولت أن تمارسها الولايات المتحدة الأمريكية بعد الحادي عشر من سبتمبر في عهد جورج بوش الابن تحت عنوان دمقرطة الشرق الأوسط. ويعود ذلك إلى عوامل متعددة، يمكن الإشارة بإيجاز إلى أهمها:

- خروج الجيوش العربية من سباق السيطرة على الحكم، وذلك بتوقف مسلسل محاولات الانقلاب على السلطة في معظم البلاد العربية. وهي الظاهرة التي تفشت خلال الخمسينيات، عندما رحبت الجماهير العربية بتدخل الجيش في أكثر من بلد لإنهاء حقبة من الأنظمة الملكية الضعيفة، والإعلان عن خطابات ثورية ذات مضامين أيديولوجية قومية معادية للاستعمار، وواعدة بسياسات تؤمن استقلال القرار الوطني، وتحقق العدل الاجتماعي، وإعادة توزيع الثروة، إضافة إلى ما تحمله هذه النخب العسكرية من شحنة قوية معادية لإسرائيل. حصل ذلك في البداية بمصر وسوريا والعراق، لتمتد المغامرات العسكرية فيما بعد إلى اليمن والجزائر والسودان وليبيا وموريتانيا، وإذ فشلت في المغرب بعد محاولة عاصفة، فإنها تمكنت من تحقيق نجاح جزئي في تونس عندما قام الجنرال بن علي بإزاحة بورقيبة عن الحكم رغم كل الجهود التي بذلها هذا الأخير لإبعاد العسكر عن السياسة.
- إرهاق أحزاب المعارضة واستنزاف جميع تياراتها، وذلك عن طريق الملاحقات الأمنية، والمحاكمات السياسية، واستعمال كل الوسائل غير المشروعة ضد مناضليها، بما في ذلك التعذيب حتى الموت، والاختطاف، والتشريد، والعزل عن المجتمع، وشل حركتهم بكل الوسائل. وقد حاولت بعض هذه المعارضات اللجوء إلى العنف من أجل تغيير الأوضاع وموازين القوى، لكنها منيت بخسائر فادحة (مثال ذلك ما حصل في المغرب، والجزائر، وسوريا، واليمن، والسودان، وليبيا..)، وهو ما دفع بمختلف تيارات المعارضة اليسارية والقومية والإسلامية في المنطقة العربية إلى التخلي عن العنف كوسيلة للتغيير. جاء تخلي المعارضات عن العنف نتيجة اقتناعها بالكلفة الباهظة لمثل هذا الأسلوب، إضافة إلى بداية استيعاب هذه الأطراف للديمقراطية السياسية كمنهج شرعي ووحيد

للوصول إلى السلطة، وذلك ضمن سلسلة المراجعات التي قامت بها ابتداء من أواسط السبعينيات من القرن الماضي. وهو ما تقبلته الأنظمة بارتياح، وجعل قبضتها الأمنية تسترخي تدريجيا قبل أن تفاجئها الموجة الجديدة من عمليات العنف على أيدي الجماعات الإسلامية الراديكالية وأنصار أتباع تنظيم القاعدة.

- هذا التحول في استراتيجيات المعارضات العربية لم يترتب عنه أو يصاحبه في المقابل تحول في استراتيجيات الأنظمة المحتكرة للسلطة. لقد تغير فقط أسلوب هذه الأنظمة في محاصرة خصومها وشل حركتهم، وإضعاف قدراتهم على تغيير الأوضاع. لقد تظاهرت بالإصلاح، وغيرت خطابها، واستعملت أسلوب القطرة قطرة، واعترفت شكليا بالأحزاب ثم لجأت إلى تزوير الانتخابات، وحاصرت معارضيها عبر قوانين زجرية ومضيقة للحريات، ومقيدة لحركة المجتمع المدني. وهو ما أدى عمليا إلى تعطيل جهود الأحزاب والمنظمات غير الحكومية، بما في ذلك النقابات، وأصبح جميعها خاضعا لسلطة الدولة القاهرة، التي تحدد لها هامش الحركة، ولا تسمح لها بتجاوز حد أدنى من النمو الذي من شأنه أن يؤدي إلى التعامل بندية مع مراكز النفوذ في السلطة.

المعارضات تصاب بالإحباط

أدت هذه الأوضاع في معظم الدول العربية إلى نوع من المراوحة في إطار حركة دائرية، لم تتمكن القوى السياسية من اختراقها لسنوات طويلة، حيث استمرت الأجهزة الحاكمة والفئات الاجتماعية الداعمة لها في التحكم في آليات إعادة إنتاج ذات الأوضاع وذات المعادلات. وهو ما أصاب المعارضات العربية بالإحباط، وجعلها تشعر بأنها في مأزق حاد. فهي من جهة لا تستطيع اللجوء مرة أخرى إلى العنف أو الاستنجاد بالعسكر للإطاحة بالأنظمة لأنها قد قطعت مع تلك المرحلة فكريا وسياسيا، ومن جهة أخرى وجدت نفسها مكبلة وعاجزة عن تعديل السياسات، والتوصل إلى فرض مبدأ التداول السلمي على السلطة. وقد تجسد ذلك في أزمة عميقة جعلت الكثيرين يشعرون باستحالة إحداث أي تغيير إلا من داخل الأنظمة، وبالتعاون مع طرف من أطرافها، وذلك من خلال

اختراقها والتحالف مع مكون رئيسي من مكوناتها. لكن كان مآل كل المحاولات التي بذلت في هذا الاتجاه محدودة الجدوى أو فاشلة. وبما أن مسألة التغيير لا تهم فقط الأحزاب والمنظمات غير الحكومية، بقدر ما هي مسألة تهم المجتمعات بجميع أفرادها وشرائحها، بدأت الحركات الاجتماعية تتشكل هنا وهناك، في محاولة لوضع حد لهذا الجمود واختراق الحصار المضروب على قوى التغيير.

في مفهوم الحركة الاجتماعية وخصائصها

مصطلح "الحركة الاجتماعية ملتبس"، وهو يمكن أن يشمل الجمعيات والحركات السياسية، لكنه يتجاوزها ليضم أيضا الظواهر الاجتماعية التي تنشأ دون تخطيط مسبق، وبعيدا عن الأحزاب والمنظمات غير الحكومية. فالحركة الاجتماعية جزء لا يتجزأ من تعبيرات المجتمع المدني الذي لا يختزل فقط في المنظمات غير الحكومية. كما أن الحركات الاجتماعية لا تخضع بالضرورة إلى ضوابط التقنين والهيكلة التنظيمية التقليدية، ولا يشترط فيها أن تكون لها قيادة أو زعامة، وهي ليست مقيدة حتما بخطة محكمة لها مراحل وأهداف فرعية، كما أنها يمكن أن تولد بشكل عفوي، وأن تختف آليا لأسباب ذاتية أو غير إرادية. كما قد تكون الحركات الاجتماعية سلمية وهادئة ومتسامحة، وأيضا يمكن أن تتخذ طابعا عنيفا وراديكاليا ومهددا لأمن المجتمع وقيمه السائدة.

الأكيد أن ولادة الحركات الاجتماعية تعتبر مؤشرا على وجود قلق مزمن داخل المجتمع، أو أنها تترجم انتقال النظام السياسي والاجتماعي إلى مرحلة التأزم الهيكلي ووجود حالة انسداد قصوى[١]، وهو ما يدفع بالأفراد إلى الانخراط الواعي والطوعي في مسارات جماعية من أجل كسر الطوق الذي فرضته عليهم جهات انفردت بالقرار، وتعمدت بناء نمط سياسي أو اقتصادي واجتماعي وثقافي

(١) " يرى كل من ريمون بودون وفرانسوا بوريكو أن الحركات الاجتماعية تتشكل في الفترات التي تعاني فيها المجتمعات من أزمة، وتسهم هذه الحركات في عملية التغيير وتجاوز الأزمة " د إبراهيم بيومي غانم / الحركات الاجتماعية: تحولات البنية وانفتاح المجال " موقع أوني إسلام "

مغلق لا يسمح للآخرين بالمشاركة والفعل والانتفاع بالشأن العام أو اقتسام السلطة والثروة.

الحركات الاجتماعية ليست بديلا عن الأحزاب

الحركات الاجتماعية العربية ليست بديلة عن الأحزاب أو المنظمات غير الحكومية، وإنما جاءت لنجدتهما بعد أن أرهقهما عناد الأنظمة الدكتاتورية. فقبل الاستقلال، راهنت قوى التغيير وحركات التحرر الوطني على بناء الدولة الوطنية كأداة لتحقيق التقدم السياسي والاجتماعي والاقتصادي. وبعد أن قامت هذه الدولة على حساب مختلف الهياكل والتعبيرات السياسية والاجتماعية، سيطر على النخب والمواطنين اعتقاد بأن الزعيم والحزب الواحد هما الكفيلان بقيادة المجتمعات المستقلة حديثا إلى بر الأمان. لكن ذلك سرعان ما كشف عن الوجه السيئ للانفراد بالحكم وبالقرار. وفي لحظة من لحظات بناء الدولة، اكتسبت النقابات أهمية خاصة في بعض التجارب (تونس كمثال بارز)[1]، وذلك عندما استقلت نسبيا بقرارها، وتوفرت لها القوة والقدرة على إدارة التفاوض وممارسة الضغط، وأصبحت أحيانا بمثابة القاطرة التي تقود وراءها قوى المعارضة ومنظمات المجتمع المدني. لكن سرعان ما خارت قوى النقابات تحت ضربات أجهزة الدولة القمعية ونجاح الأجهزة الحاكمة في اختراقها واحتواء قادتها، إلى جانب التحولات الاقتصادية الهيكلية، وهيمنة البيرقراطية، وتسرب صراعات الزعامة والانتهازية إلى صفوف أعضائها، مما جعلها تتراجع وتضعف وتتظاهر بالعودة إلى بيت الطاعة.

عندما انتهت هذه التجارب المختلفة إلى مآزق على جميع المستويات، تحولت التعددية الحزبية إلى أمل في إصلاح ما أفسده احتكار السلطة، لكن سرعان ما أصيبت هذه الأحزاب بالإعياء نتيجة قلة الحيلة وضعف الإمكانيات وانحسار هامش الحركة ومحدودية القادة، وهو ما نقل جزء من مسؤولية تعبئة المواطنين

---

(١) كان الاتحاد العام التونسي للشغل شريكا حقيقيا في بناء دولة الاستقلال، وقد اعتمدت أول حكومة في تلك الفترة على البرنامج الاقتصادي والاجتماعية للاتحاد. وكان الاتحاد يضم أكثر من نصف مليون عضو.

وتحفيزهم على الفعل والمشاركة من الأحزاب إلى عدد من منظمات المجتمع المدني، الذي بدأ يكثر الحديث عنه في العالم العربي بداية من أواسط السبعينيات باعتباره مجموع المنظمات والجمعيات المستقلة عن السلطة وغير الربحية، والتي لا تطمح للوصول إلى السلطة، ولا تنتهج العنف كوسيلة للتغيير. ورغم استمرار الجدل في العالم العربي بالخصوص حول تعريف مصطلح المجتمع المدني، وتحديد هويته النظرية والاجتماعية، وضبط مكوناته، والتساؤل حول مدى استقلاليته، وحول أدواره في السياق العربي، إلا أن ذلك لم يمنع من أن يكون لهذه المنظمات أثر سياسي وثقافي هام على مسارات المطالبة بدمقرطة الشأن العام، والمساهمة في تقليص مجال هيمنة الدولة على المجتمع.

المجتمع المدني: مهام فوق القدرة

بالرغم من أن هذه الجمعيات كانت حديثة المولد ومحدودة الإمكانيات، خاصة تلك التي كانت تنشط في الحقل الحقوقي، وبالرغم من أن الكثير منها أسسته نخب خاضت تجارب حزبية فاشلة أو وقفت وراءها تنظيمات سياسية، فقد وجد المجتمع المدني الذي اختزل في الفضاء الجمعياتي، وجد نفسه محملا بكثير من المهام التثقيفية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، ومطالبا أيضا بأن يفرض نفسه كشريك في أوضاع لا تتوفر فيها شروط الشراكة بحكم اختلال موازين القوى.

إن ضعف الأحزاب جعل هذه الجمعيات تتصدر أحيانا حركة المطالبة بالإصلاحات السياسية مما جعل جانبا من هذه الجمعيات المطلبية والقائمة على المدافعة في حالة اشتباك متواصل مع الحكومات. فالدولة الوطنية، بدل أن تتقمص دور الدولة الرأسمالية بشروطها الاقتصادية والسياسية والثقافية، وبالتالي تسمح بوجود مساحات خارج هياكلها ومؤسساتها، تحولت إلى دولة غنائمية تقوم على إلغاء الحد الفاصل بين الملك الخاص والملك العام. وبالتالي اجتاحت الدولة العربية المجال الذي كان يفصل بين الدولة والأسرة، وتعمدت إلحاق المجتمع المدني والقوى السياسية والسوق بها. هنا برزت الحركات الاجتماعية، مستفيدة من التراث السياسي والمدني الذي وفرته الأحزاب

ومنظمات المجتمع المدني، لتسهم من موقعها وبخصوصياتها في خلخلة أنظمة الحكم القائمة بعديد الدول، وتساعد على إسقاطها عبر أشكال العصيان المدني. أو من خلال القوة الذاتية المدعومة من الخارج.

الثورات العربية: إنجاز تاريخي لكنه مفاجئ

لم تكن الثورات العربية نتاج تخطيط مسبق من قبل الأحزاب ومنظمات المجتمع المدني المهيكلة والقانونية. بل إن الثورة كأسلوب لتغيير الأوضاع لم تكن واردة ضمن مفردات الخطابات السياسية التي راجت خلال الثلاثين سنة الماضية على الأقل. لقد هيمن الرهان الإصلاحي على أغلب القوى الفاعلة، مما جعل اختيار الثورة يستبعد بالكامل أو يكاد.

كانت هناك توقعات باحتمال حصول انفجارات اجتماعية وحركات غاضبة هنا أو هناك، لكن هذه التوقعات لم تتحول إلى فرضية قابلة لكي تتخذ كمدخل لإنجاز ثورات تطيح بالأنظمة السابقة، وتعمل على القطع مع مرحلة الاستبداد والفساد. ولهذا نادرا ما تم اللجوء من قبل المعارضات العربية إلى التظاهر أو التهديد باستعمال أسلوب الاعتصام والتمرد، ولم يطرح سيناريو الدعوة إلى العصيان المدني ـ على مستوى الخطاب لا الفعل ـ إلا في حالات نادرة ولم يتم تجسيده على أرض الواقع.

الحركات الاجتماعية: تمهيد عفوي لثورات لاحقة

مع ذلك، شهدت العشر سنوات الأخيرة ظهور عدد من الحركات الاجتماعية ذات الطابع الاحتجاجي. حصل ذلك في مصر بالخصوص، واليمن، والمغرب، وبشكل أقل تبلورا في تونس وفي الأردن، وفي دول أخرى.

تعددت اهتمامات هذه الحركات، وإن طغى عليها الاحتجاج، واتسم جميعها تقريبا بطابع مطلبي حقوقي، وشملت مجالات المطالبة بحقوق النساء والعاطلين عن العمل، والدفاع عن حرية الرأي والمسجونين السياسيين، وكذلك الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، والتصدي للتعذيب والفساد وتزوير الانتخابات، وحماية الأراضي الزراعية.

إذا كانت هذه الحركات قد حرصت في مرحلة أولى على تنظيم صفوفها وفق مقتضيات القوانين المحلية، وذلك عبر التشكل في جمعيات مرخص فيها، إلا أنها أمام تعسف الحكومات وسعيها لمصادرة حرية التنظيم، تجاوزت الحركات الاجتماعية هذا الحاجز القانوني، وذلك من خلال ممارسة حقها في العمل بدون انتظار إذن من السلطات، وهو ما دفع بمنظمات غير حكومية عديدة، وكذلك بعض التيارات السياسية إلى التفاعل مع هذه المبادرات العفوية، وتقديم الدعم القانوني والإعلامي لها، وشحنها أحيانا ببعض الشعارات السياسية، والعمل على رفع قدرات أعضائها من خلال التدريب ونقل الخبرات وتوفير الحماية والدعاية لها دون أن تتمكن من فرض وصاية عليها، أو الوصول إلى استقطاب عناصرها الفاعلة. لقد حافظ الكثير من هذه الحركات على أجنداتها، وعلى عفويتها وأسلوبها في التنظيم والتنسيق وتداول القيادة، ونأت في أغلب الأحيان عن الأحزاب والجمعيات، خاصة تلك التي كانت تتخوف من سلبيات الانفلات وتتجنب تحمل تبعات مخالفتها للقوانين أو تجاوزها للسقف الذي حددته الحكومات.

خصائص الحركات الاحتجاجية في مرحلة المواجهة

تميزت الحركات الاجتماعية التي ولدها المخاض الثوري في عديد الدول العربية، بعدة خصائص من بينها:

- التوجه السريع والواضح نحو القطع مع الأنظمة، وذلك برفع سقف الرفض لسياساتها ورموزها وخطاباتها الإعلامية والسياسية. لقد تجنبت معظم هذه الحركات منطق المهادنة أو أسلوب التورية، وبدت جازمة في ترسيخ القطيعة مع أركان السلطة، وفي مقدمتها رؤوس الهرم. وهو الخط الأحمر الذي كانت أغلب المعارضات تتجنب اختراقه أو الاقتراب منه لأنه يعني الدخول في مواجهة شاملة وقاسمة للظهر مع الأنظمة.
- الجرأة العالية في الطرح وأساليب الاحتجاج. لقد عملت أغلب الحركات الاجتماعية التي تشكلت في السياق الثوري إلى تعمد التصدي مباشرة إلى شخص الرجل الأول في الدولة، والعمل على تحديه شخصيا، والحط من

رمزيته، وتقويض الهيبة التي اكتسبها عبر ممارسته التعسفية للسلطة. هذا الأسلوب في الاحتجاج أفقد أنظمة عديدة توازنها، وجعلها ضعيفة ومكشوفة أمام شعوبها رغم ما تملكه من قوة وبطش. لقد نزعت هذه الحركات ورقة التوت عن عورة الحاكم الأوحد، وجعلته عاريا وغير محترم أمام الجميع. وبذلك تغيرت المعادلة التقليدية لجدلية القوة والحرب النفسية، وذلك بانتقال الخوف من الشعب إلى السلطة، ومن المواطن إلى الديكتاتور. لم يعد الإغراء والإرهاب والتهديد بالاعتقال والقتل أسلحة ذات جدوى في إستراتيجية السلطة المستبدة.

- خلق ديناميكية التغيير من تحت، بعد أن اختزلت حركة الإصلاح في صيغة عمودية تنزل من فوق إلى الأسفل. لقد وضعت الحركات الاجتماعية حدا لاحتكار أجهزة السلطة للمجال العام، وذلك عبر احتلال الساحات، والخروج المتكرر للتظاهر في الشوارع، وهو ما أربك الأجهزة الأمنية، وحشرها في الزاوية، وجعلها تلجأ إلى القمع الواسع وإطلاق النار على المواطنين العزل من أجل إرهابهم. هذا الأسلوب ولد التعاطف مع الضحايا، وأحيا تقاليد الشهادة ورمزية الشهيد، وسحب آخر ما تبقى للأنظمة من شرعية، وعمق الهوة بين الشعب والنظام، وأعاد الوهج لقيم التضامن والتكاتف بين المواطنين الذين استعادوا إحساسهم بقيمتهم المادية والمعنوية وبوزنهم السياسي والاجتماعي، وعمق لديهم الثقة في قدرتهم على دفع الأنظمة للتراجع وربما السقوط النهائي، وذلك من خلال شعارات جامعة وقوية مثل "الشعب يريد"، أو ترديد كلمة "ارحل" بمختلف اللغات والصيغ كإعلان عن نهاية مرحلة، وكتعبير صريح عن الإيمان بضرورة إعادة ترتيب العلاقة بين المواطن والحاكم، وإشعار هذا الأخير بأنه خادم للشعب وليس سيدا له.
- أبرزت الحركات الاجتماعية الجديدة أهمية قوة العلاقة بين الاجتماعي والثقافي، أي بين التهميش الاجتماعي (بطالة، فقر، إهمال مناطقي، ضعف الرعاية الصحية..) والتهميش الثقافي (تدهور مستوى التعليم، عدم المساواة في المجال المعرفي بين المدن الساحلية والمدن الداخلية،

محاصرة التدين وتسطيح الخطاب الديني وهيمنة الفئات الحاكمة على الحقل الرمزي..). وقد ساعد ذلك كثيرا على نمو سريع للحركات الإسلامية بمختلف توجهاتها. هذه الحركات الإسلامية هي في الأساس حركات اجتماعية، قبل أن ينتقل العديد منها إلى دائرة الأحزاب السياسية. وحتى بعد انتقالها، تبقى هذه الأخيرة في حالة تماس، أو في علاقة لصيقة بخصائص الحركات الاجتماعية ومكوناتها. فهي مفتوحة على الفئات المهمشة، توفر لها الخطاب الذي قد يحولها إلى قوة مؤثرة، ويجعل منها جزء لا يتجزأ من المعادلات المتحكمة في دينامية المجتمع والدولة.

الحركات الاجتماعية في مراحل الانتقال الديمقراطي

وجدت الحركات الاجتماعية نفسها تواجه تحديات مختلفة في البلدان التي تمكنت فيها الثورات من فرض تغييرات سياسية هامة وفي مقدمتها سقوط رأس النظام، وحل الأحزاب الحاكمة السابقة، مما فتح المجال أمام انتقال بعد أطراف المعارضة إلى منصات الحكم. وهنا اختلطت الأوراق، وتغيرت الأدوار، وتبين أن القوى الجديدة رغم ما تبديه من إخلاص لمبادئ الثورة ومطالب الجماهير، إلا أنها لا تملك الموارد الضرورية لتحقيق تلك المطالب، وهي قد تفتقر للبدائل العاجلة التي من شأنها أن تستوعب حجم التحديات التي كشفت عنها هذه الثورات. بل هناك أحيانا اختلافات عميقة في تشخيص الواقع وفي تحديد ماهية الحلول المقترحة للارتقاء بالواقع الجديد. وهو ما أثار ولا يزال المخاوف حول المستقبل، وبدأ يهيئ المجال لإمكانية نشوب تناقضات جديدة بين مختلف قوى الثورة أو قوى التغيير، وبالتالي ازدياد احتمال نشوب صراعات ليست فقط بين ما يسمى بقوى الثورة من جهة وبين قوى الثورة المضادة من جهة أخرى، وإنما أيضا وجود مؤشرات عديدة على وجود حالات تنازع داخل الصف الثوري نفسه.

ويعود هذا التنازع إلى أسباب متعددة من أهمها:

أولا: التباينات الأيديولوجية التي طغت على الساحة. وهي تباينات ليست بالجديدة، وإنما اختفت خلال المواجهة الثورية مع الأنظمة

السابقة لتعود بقوة في مرحلة التنافس على السلطة، بل وتتحول إلى عوامل تغذي هذا التنافس وتحوله أحيانا إلى صراع حاد قد يؤشر على احتمال بروز مخاطر النزوع مجددا نحو الانفراد بالحكم وتهديد التوافق العام والسلم الأهلي.

ثانيا: كشفت الأوضاع الجديدة التي قامت على أنقاض الأنظمة السابقة عن وجود تفاوت كبير في موازين القوى للأحزاب المتنافسة على الحكم. فصعود الإسلاميين في تونس ومصر، كشف في المقابل عن ضعف شديد في صفوف القوى الموصوفة بالعلمانية، وهو ما انعكس سلبا على المناخ السياسي الجديد الذي أفرزته أول انتخابات نزيهة وديمقراطية في البلدين، وذلك من حيث المخاوف من احتمال الانحراف بمسار الثورات، واحتمال بناء أنظمة سياسية جديدة مختلة التوازن بين أحزاب حاكمة قوية تعيد الخلط بين الدولة والحزب، في مقابل معارضات هشة وضعيفة، يغلب عليها الاحتجاج، وغير قادرة على توثيق الصلة بالمواطنين.

ثالثا: الخشية من احتمال أن يقع تهميش فعاليات المجتمع المدني. فالملاحظ أن الذين كانوا وقود الحركات الاجتماعية الثائرة لم يكونوا هم المستفيدين من التغيير السياسي الثوري، وإنما وجدوا أنفسهم في مواجهة ماكينات انتخابية قوية ورهانات مختلفة ومصالح متضاربة، مما جعلهم عمليا على هامش موازين القوى الجديدة التي أفرزتها المعادلات الانتخابية. هو ما جعل هؤلاء يشعرون بأنهم كانوا ولا يزالون وقود ثورات لا يتحكمون في نتائجها ومساراتها.

الحركات الاجتماعية بين التوحد والانقسام

في ضوء ذلك أو نتيجة له، تصدعت العديد من الحركات الاجتماعية، واختفى بعضها، وتقوت أخرى نظرا لاستفادتها من الفرص التي وفرتها المرحلة الجديدة. في حين تشكلت حركات اجتماعية أخرى، بعضها لمواجهة الأنظمة الجديدة من منطلق اجتماعي وحقوقي، وبعضها للمطالبة بتأمين سريع

للمطالب الفئوية أو الجهوية الضيقة. كما استعادت البنى القبيلية والعشائرية حيويتها في ضوء تراجع الدولة واستضعافها. كما اعتقدت الحركات الاجتماعية المرتبطة بالخطاب السلفي والمحافظ بأن تصدع النظام السياسي والاجتماعي والسابق قد وفر لها فرصة لكي تصفي حسابها التاريخي مع المشروعات الحداثية ومع مقومات الدولة الوطنية أو القطرية، وذلك من أجل تجسيد مشروعها المجتمعي الطوباوي القائم على رؤية ماضوية للنصوص للدين والمجتمع.

هكذا يعود مفهوم الحركة الاجتماعية إلى التفجر الداخلي من جديد بحكم ارتباطه الجدلي مع المتغيرات ومع حالة الانقسام القائمة في صلب الواقع وفي صلب المنظومة السياسية والاجتماعية والثقافية. أي أن الحركات الاجتماعية الراهنة في العالم العربي، لا تقوم بدور واحد ومتجانس، وإنما هي عرضة للاختراق والتأثر بالتناقضات والتجاذبات السائدة مما يجعلها في النهاية متعددة الأدوار، ومتناقضة الأهداف والأغراض لكونها تعكس إلى حد كبير اختلاف مصالح القوى الاجتماعية الوارثة لهذه الثورات.

التيارات الإسلامية والثورات العربية..
من المعارضة الدائمة إلى الحكم غير الدائم

د. عمرو الشوبكي
خبير سياسي وبرلماني سابق

مقدمة

ظل الحديث عن التيارات الإسلامية قبل الثورات العربية يتركز حول إمكانية دمج هذه التيارات في العملية السياسية وكيف يمكن تحولها إلى تيار سياسي يقبل بالديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، ودار جدل واسع حول إمكانية تغير هذه التيارات، وهل هي قابله للديمقراطية، وهل تمثل تهديدا للديمقراطية أم لا، وإلي أي حد تتحمل مسئولية تعثر التجارب الديمقراطية في العالم العربي، وما هي حدود مسئولية النظم القائمة؟.

وعاد السؤال وطرح بعد ثورات الربيع العربي بصورة مختلفة وأصبح هل يمكن لهذه القوى أن تحمل الديمقراطية للشعوب العربية أم إنها ستعيد إنتاج النظام القديم بصورة أفضل قليلا كما يتحدث المتفائلون أو أسوأ كثيرا كما يؤكد المتشائمون من النظام السابق.

والحقيقة أن ثورة ٢٥ يناير فاجأت المصريين، ومنهم التيار الإسلامي، فرغم أن هذا التيار ظل في المعارضة لسنوات طويلة وتعرض لاضطهاد واسع من قبل النظام السياسي ربما فاق ما تعرضت له فصائل ثورية أخرى، إلا أن جماعاته الرئيسية سواء كان الإخوان المسلمين أو التيار السلفي ظلت جماعات إصلاحية ومحافظة بدرجات متفاوتة وشاركت في الثورة بعد أن أطلقها شباب التيارات المدنية.

والسؤال الذي سنطرحه في هذه الورقة كيف أثرت الحالة الثورية على خطاب التيارات الإسلامية وأدائها وخاصة جماعة الإخوان المسلمين طوال الفترة

الماضية، وما هي أبرز محطات تعاملها مع الثورة من طرف مشارك فيها بعد اندلاعها إلى طرف متفاهم مع السلطة العسكرية المؤقتة رافضا كل الاحتجاجات الثورية، ثم أخيرا طرف يصارع من أجل السلطة بعد حل البرلمان ويستخدم الخطاب الثوري من أجل حساباته السياسية وبصورة لم تقنع الكثيرين.

والحقيقة من المهم رصد التحولات في خطاب الإخوان تجاه الثورة وكيفية توظيف الخطاب الثوري لصالح الجماعة ومصالحها المباشرة، كذلك من المهم أيضا قراءة خطاب التيارات الشبابية التي تركت الإخوان والتيارات السلفية التقليدية عقب اندلاع الثورة نتيجة اعتراضها على أداء الجماعة وطريقة تعاملها المحافظة مع الثورة، مثل "التيار المصري" و"سلفيو كوستا"، وهذه التيارات حافظت على ولائها للثورة وعلى خطابها الثوري في حين أن تجارب بناء التيارات الجديدة التي شهدتها تجارب تيارات إسلامية أخرى في تركيا وماليزيا جرت على أرضية إصلاحية، والسؤال هل سيعوق تبني هذه التيارات الشبابية لخطاب ثوري احتجاجي من فرص تحولها إلى تيارات سياسية قادرة على التأثير في المعادلة السياسية والحصول على نسب معقولة في الانتخابات وطرح بديل سياسي حقيقي لخطاب الإخوان والتيارات الإسلامية المحافظة؟. أم سيمثل رصيد قوى بالنسبة له يمكن توظيفه لصالح حركتها السياسية.

من المهم رصد هذه الإشكالية أي الوضعية الثورية التي دخلت فيها التيارات الشبابية الإسلامية الجديدة والاستحقاقات السياسية والإصلاحية المطلوبة منها بناء بديل ديمقراطي وخطاب سياسي جديد.

سنقسم هذه الدراسة إلى قسمين رئيسيين، الأول سيحاول أن يفهم موقع الديمقراطية في خطاب جماعة الإخوان المسلمين في محاولة لفهم الآليات والكيفية التي تراجع بها هذه التيارات توجهاتها السياسية والفكرية حتى لو كانت محدودة أو جزئية دون الاكتفاء بالتحليل العام لموقفها من قضية الديمقراطية، إنما الاقتراب من فهم ميكانيزمات التحول والعمل الداخلي لهذه التيارات. ومن هنا يصبح موضوع علاقة الإخوان المسلمين بالديمقراطية ذي أهمية كبيرة ومركبة، فمن ناحية مثلت قضية الديمقراطية واحدا من محاور

الجدل الفكري والسياسي الذي يدور داخل التيارات الإسلامية عامة وجماعة الإخوان المسلمين خاصة، كما أصبحت من ناحية أخرى قضايا الإصلاح السياسي والديمقراطي في العقود الثلاثة الأخيرة على سلم أولويات مختلف القوى السياسية قبل وبعد الربيع العربي.

وظلت هناك مجموعة من الإشكاليات تتعلق بالموقف الفكري للإخوان من قضية الديمقراطية، وهل أن إيمانهم بها يقتصر فقط على وسائلها من انتخابات وبرلمان حر، أم يمتد إلى قيمها الثقافية والسياسية؟، وهل يمكن اعتبار الإيمان بالوسائل خطوة نحو الإيمان بقيم الديمقراطية أو على الأقل مبادئها الأساسية، بما يعني عدم النظر إليها على أنها "صناعة" غربية إنما هي مبادئ إنسانية وعالمية؟ يحق لكل شعب ولكل ثقافة أن تساهم في تطويرها وإثرائها.

هذه التساؤلات ظلت حاضرة حول موقف الإخوان الحقيقي من مسألة الديمقراطية، خاصة أن هذا الموقف اختلف من عصر إلى آخر ومن مرحلة إلى أخرى، وأن الإخوان المؤسسين في عصر الإمام الراحل حسن البنا، تجاهلوا قضية الديمقراطية ورفضوا تجلياتها السياسية من نظام التعددية الحزبية على اعتبار أنها "بضاعة غربية" في وقت كان فيه هذا الغرب يمثل من خلال سطوة الاحتلال البريطاني، وكانت الأحزاب السياسية المصرية في وضع لا تحسد عليه من انشقاقات واختلافات.

ويمكن في الحقيقة التمييز بين مراحل ثلاث في تاريخ تطور خطاب جماعة الإخوان المسلمين تجاه مسألة الديمقراطية: الأولى هي مرحلة الإخوان المؤسسين، والتي رفضوا فيها قيم الديمقراطية وجانبا من وسائلها، أما المرحلة الثانية وهي التي غاب كل ماله علاقة بالسياسة والنشاط الدعوي في حركة الجماعة في أعقاب حرب فلسطين والمواجهات العنيفة التي جرت أساسا بين التنظيم الخاص للجماعة والسلطة الملكية، وزادت مع مجيء النظام الجمهوري الجديد، ومحاولة اغتيال عبد الناصر عام ١٩٥٤ على يد عناصر فردية من أعضاء التنظيم الخاص، أعقبه ظهور نمط من التفكير الجهادي قاده سيد قطب، وابتعد به تماما عن مفاهيم الديمقراطية فكرا وممارسة.

وجاء عصر الثمانينيات، وبدأت الجماعة تشهد بدايات تحول جديد نحو التفاعل مع الديمقراطية كمفهوم وكممارسة سياسية، وتطورت الجماعة ببطء نحو تبني الأساليب الديمقراطية وأعلنت إيمانها بالتعددية الحزبية، وبالديمقراطية كأساس لحكم الشعب، ولكن ظلت هناك بعض "المناطق الرمادية" أو القضايا غير الواضحة التي لم يبد فيها الإخوان رأيا قاطعا، تتعلق بالمرأة والأقليات الدينية، وإن كان الحسم قد اتضح في قضية واحدة تتعلق بما يعرف بالولاية العامة، أي منصب رئيس الجمهورية، والتي رفض الإخوان أن يتولاها قبطي أو امرأة. ولكن السؤال الأكثر أهمية، هو كيف يراجع الإخوان موقفهم من قضية الديمقراطية، وهل تغيرت هذه المراجعة بعد الثورة عن قبلها؟.

أما القسم الثاني فسيشمل التحديات الجديدة المطروحة على جماعة الإخوان المسلمين بعد الوصول إلى السلطة وهل هم قادرين على بناء نظام سياسي ديمقراطي حقيقي أم إعادة إنتاج النظام القديم بصورة محسنة أو مختلفة قليلا؟.

أولا ـ الإخوان المسلمين: بنية تنظيمية محافظة وخطاب سياسي إصلاحي

قد تكون هي إحدى مفارقات ثورات الربيع العربي أن تنجح القوى الأكثر محافظة والأقل ثورية في الوصول إلى سدة الحكم خاصة في مصر وتونس، في حين أن القوى التي وصفت نفسها بالثورية غابت عن ساحة الفعل السياسي البديل وبقيت أسيره شعارات وفعاليات ثورية احتجاجية أحالت دون أن تبني بديل سياسي مقنع لعموم المصريين وقادر أن يؤسس لمشروع سياسي جديد.

عاشت الجماعة عمرا مديدا اقترب من ثمانين عاما، وعرفت حياة داخلية مليئة بالتنوع الجيلي والفكري، وامتلكت مرجعية فكرية وسياسية مرنة سمحت لها أن تمتلك تصورا شاملا وعاما للإسلام يسمح للإخوان أن يكونوا سياسيين إذا أرادوا، وأن يكونوا دعاة فقط للأخلاق الحميدة إذا أحبوا، وأن يكونوا شيوخا على منابر المساجد أو نوابا تحت قبة البرلمان، وأن يكونوا صوفيين وأن يكونوا أحيانا ثوارا، وأن يكون بين قادتهم القاضي المحافظ حسن الهضيبي والمناضل الثوري سيد قطب. وقد أسس الإمام حسن البنا وإخوانه تنظيم الإخوان المسلمين

عام ١٩٢٨ في مدينة الإسماعيلية، واستمر منذ ذلك التاريخ وحتى الآن، كواحد من أكبر التنظيمات السياسية في مصر والعالم العربي، ونجح في استخدام تكتيكات مختلفة تبعا لظروف كل عصر، تراوحت بين التقدم والكمون، والهجوم والدفاع، والحوار والمواجهة، عكست قدرات تنظيمية خاصة، سمحت للجماعة أن تبقى في العصر الملكي والعصور الجمهورية.

وكثيرا ما أبدى البعض دهشته من الأسباب التي أدت إلى بقاء الإخوان المسلمين طوال تلك الفترة متماسكين ومحافظين على بنائهم التنظيمي، وكثيرا ما ابدى البعض دهشته أيضا من قدرة الإخوان المعاصرين على أن يتعايشوا معا رغم وجود هذا القدر الكبير من التباين الفكري والجيلي بينهم، حيث حافظ الإخوان المسلمين على بنائهم التنظيمي لأسباب كثيرة أبرزها يرجع لطبيعة البناء الذي شيده الإخوان المؤسسون بقيادة البنا في عام ١٩٢٨، وبقي صامدا ثمانية عقود، رغم اغتيال الشيخ المؤسس منذ ما يقرب من ستين عاما، إلا أن هذا الغياب لم يؤد إلى غياب موازٍ لفكرة الجماعة الدينية الاجتماعية ذات البعد السياسي التي ليست حزبا سياسيا بالمعني المتعارف عليه، وإنما جماعة دعوية أو هيئة إسلامية شاملة.

١ - الحياة النيابية والحزبية: الفارق بين النظري والواقعي

اتسم موقف حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين من النظام النيابي والدستوري إجمالا بالانفتاح، فاعتبر "أنه ليس في قواعد هذا النظام النيابي - الذي نقلناه عن أوروبا- ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم، وهو بهذا ليس بعيدا عن النظام الإسلامي ولا غريبا عنه". أما عن خصائص النظام النيابي الذي يقصده هنا، فهو ذلك النظام الذي:

- يرعى الحرية الشخصية بكل أنواعها.
- يحافظ على الشورى ويستمد السلطة من الأمة.
- ويحافظ على مسئولية الحكام أمام الشعب، ويحاسبهم على ما يعملون من أعمَال.
- ويبين حدود كل سلطة من السلطات.

ويعتبر حسن البنا أن هذه الأصول تنطبق على تعاليم الإسلام وقواعده في شكل الحكم، ويستدل بذلك ليؤكد اقتناع الإخوان المسلمين بنظام الحكم الدستوري باعتباره النظام الأقرب بين نظم الحكم القائمة إلى الإسلام، ويقول "نحن نسلم بالمبادئ الأساسية للحكم الدستوري باعتبارها متفقة، بل مستمدة من نظام الإسلام"[١].

ووفق هذا الطرح، نلاحظ أن البنا اقر بصلاحية النظام النيابي الدستوري بشكل عام، وإنفاذه للأحكام والقواعد الإسلامية للحكم، ولكنه عندما نزل إلى الساحة السياسية المعاصرة اكتشف أن الحياة الحزبية التي عاصرها لم تحقق غايات النظام النيابي الذي أقره، بل تعوق تحقيق الوحدة الوطنية[٢] وتعطل مطالب الأمة في ذلك الوقت.

ولهذا، أعلن رفضه لنظام التعددية الحزبية، وتنديده بأوضاع الأحزاب المصرية، واختلافها، وتهافتها على كرسي الحكم، واستماتتها في الوصول إليه، ولو بالتقرب إلى المستعمر. "فقد رأى أن الإسلام لا يُقر الحزبية لأنها تؤدي إلى تفرقة الأمة - كما هو الواقع المشاهد ـ وهو يدعو إلى الاتحاد والائتلاف، ويرى أن الأحزاب في مصر خاصة، لم تختلف على مناهج وبرامج للإصلاح والتغيير، وإنما الخلاف فيما بينها لأسباب شخصية، وأنها نشأت لأهداف وظروف معينة لم تعد قائمة، ومن هنا يرى ضرورة اختفاء هذه الأحزاب من الساحة، أو أن تتوحد جميعا في حزب أو تكتل واحد، يضم الجميع في رحابه، ويعمل من أجل مصلحة الوطن، حتى إنه طلب من الملك في فترة من الفترات حل هذه الأحزاب جميعا، وتخليص البلاد من أوزارها"[٣].

---

(١) د.محمد عمارة، معالم المشروع الحضاري في فكر الإمام الشهيد حسن البنا، دار التوزيع و النشر الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٦، ص٤٧.

(2) Youssef M.Choueiri, op.cit., p49

(٣) د.يوسف القرضاوي، مع أئمة التجديد ورؤاهم في الفكر والإصلاح، الموقع الالكتروني للقرضاوي

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=4451&version=1&template_id=255&parent_id=12

ولم يكتف الرجل برفض التعددية الحزبية، وإنما اعتبر أيضا أن الإسلام لا يقر التعددية الحزبية حيث قال "اعتقد أيها السادة أن الإسلام وهو دين الوحدة في كل شيء وهو دين سلامة الصدور ونقاء القلوب والإخاء الصحيح والتعاون الصادق بين بني الإنسان جميعا فضلا عن الأمة الواحدة والشعب الواحد لا يقر نظام الحزبية ولا يرضاه"، ولن "ينقذها إلا أن تنحل هذه الأحزاب كلها، وتتألف هيئة وطنية عاملة تقود الأمة إلى الفوز وفق تعاليم القرآن الكريم"[١].

والمؤكد أن العنصر الغالب لنشاط الإخوان المسلمين طوال الفترة الممتدة من عام ١٩٢٨ وحتى اندلاع حرب فلسطين عام ١٩٤٨ كان هو النشاط الدعوي ذو الطابع الاجتماعي والديني، وكان البعد السياسي بالمعني الذي نشاهده الآن متراجعا في خطاب الجماعة وحركتها، وبصورة غير مناسبة مع حجم الجماعة وانتشارها حيث غابت عن البرلمان المصري طوال الفترة شبة الليبرالية، ولم يكن لها نائب واحد قبل ثورة يوليو ١٩٥٢.

وعاد الإخوان وانتقلوا إلى المرحلة الثانية مرحلة "العنف والجمود" الذي مارسه بعض أعضاء الجماعة من التنظيم الخاص، ولكنه كان كافيا لهدم ما بناه المؤسسون على مدار عقدين من الزمان، فانتقلوا من مواجهة الاحتلال الصهيوني لفلسطين إلى مواجهة السلطة في الداخل ورموزها وقام بعض شباب التنظيم الخاص للجماعة باغتيال رئيس الوزراء محمود النقراشي، واستمرت هذه المحاولات حتى قيام ثورة يوليو بمحاولة اغتيال عبد الناصر عام ١٩٥٤.

ومنذ ذلك التاريخ خرج الإخوان من معادلة الشرعية ومعها معادلة الدعوة والنشاط الاجتماعي، واستبعدوا بقسوة من الساحة القانونية، رغم أن نظام عبد الناصر حرص على دمج تيار منهم داخل الأزهر والأوقاف وباقي مؤسسات نظام يوليو، فكان الباقوري شيخ الأزهر من الإخوان المسلمين وكان كثير من كبار رجال الأوقاف ينتمون للجماعة وعلى رأسهم الشيخين الجليلين محمد الغزالي وسيد سابق.

---

(١) المصدر السابق

وجاء عصر الرئيس السادات الذي أفرج عن قيادات الجماعة، التي بقيت بعيدة تماما عن ممارسة أي نشاط أو دور سياسي أو اجتماعي أو ديني داخل المجتمع المصري، طوال عقد السبعينيات باستثناء النشاط الطلابي في الجامعات المصرية، كما أدى انعزالها عن الواقع السياسي إلى عودتها نحو التشرنق خلف تصورات عقائدية ودينية مغلقة، بمعزل عن التفاعل مع المجتمع وقضاياه السياسية إلى أن جاءت اتفاقيات كامب ديفيد التي رفضها الإخوان علنا، ودفعت الرئيس الراحل إلى اعتقال كثير منهم مرة أخري في حملة سبتمبر ١٩٨١ الشهيرة.

٢ - الموقف من الأقباط: التمسك بالثوابت والعموميات

ظل الإخوان المسلمين إجمالا حريصون على التمسك بهذا الخطاب العام الذي يؤكد على إعطاء كافة الحقوق للأقليات الدينية وصون حقوقهم الدينية والثقافية، دون التطرق تفصيلا للحقوق السياسية ومفهوم المواطنة التي لم تكن حاضرة في خطاب الإخوان في ذلك الوقت، وصار التمسك بهذا المفهوم شديد العمومية القائل "لهم ما لهم وعليهم ما علينا" هو الحاكم لأراء الإخوان العامة في هذا الموضوع منذ مرحلة التأسيس وحتى الآن.

ولم يكتب البنا بكثافة حول هذا الموضوع في زمنه، حيث يقول في إحدى رسائله تحت عنوان (الإسلام يحمي الأقليات، ويصون الحريات) "يظن الناس أن التمسك بالإسلام وجعله أساسا لنظام الحياة، ينافي وجود أقليات غير مسلمة في الأمة المسلمة، وينافي الوحدة بين عناصر الأمة، وهي دعامة قوية من دعائم النهوض في هذا العصر، ولكن الحق غير ذلك تماما، فإن الإسلام - الذي وضعه الحكيم الخبير الذي يعلم ماضي الأمم وحاضرها ومستقبلها - قد احتاط لتلك العقبة وذللها من قبل، فلم يصدر دستوره المقدس الحكيم إلا وقد اشتمل على النص الصريح الذي لا يحتمل لبسا ولا غموضا في حماية الأقليات، وهل يريد الناس أصرح من هذا النص (لا ينْهاكُمُ اللّهُ عنِ الّذِين لمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ ولمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أنْ تبرُّوهُمْ وتُقْسِطُوا إِليْهِمْ إِنّ اللّه يُحِبُّ الْمُقْسِطِين)، فهذا نصٌ لم يشتمل على الحماية فقط، بل أوصى بالبر والإحسان

إليهم"[1]. وفي موضع آخر عندما سئل حسن البنا عن الجزية، قال أنها "أصبحت اليوم غير ذات موضوع ما دام كل المواطنين ينخرطون في الخدمة العسكرية ويدافعون عن الوطن سواء بسواء"، فيما يعني بأنها سقطت عنهم إذا اشتركوا مع المسلمين في القتال ضد أعداء الوطن[2].

ورغم هذا التوجه العام الذي يتسم بالانفتاح لدى البنا، فإن الإخوان لم ينجحوا في العصر الحديث في تبيني رؤية تقوم على المواطنة الكاملة بين المسلمين والأقباط حيث أعلنوا في برنامجهم الأخير (صدر في ٢٠٠٧) رفض ترشيح القبطي والمرأة لموقع رئيس الجمهورية، أي مايعرف بالولاية العامة.

٣ - التربية قبل الديمقراطية

لم يمتلك الإخوان المسلمون برنامجا مماثلا لبرامج القوى السياسية الأخرى، إنما كان لهم "برنامجهم الخاص" الذي احتلت فيه قضية تربية المواطن المسلم مساحة كبيرة في خطابهم الفكري ورسالتهم الدعوية والدينية، وخاصة في عصر التأسيس الأول للجماعة على يد الإمام الراحل حسن البنا.

وتميزت هذه الرؤية ببعدين رئيسين. يتمثل الأول في هذا الولاء المطلق للتنظيم والسمع والطاعة لقادته المستمد من النص الديني المقدس والذي لم تريحه كثيرا مناقشة قضايا سياسية مباشرة تتعلق بالديمقراطية، وحاول الثاني في الحقيقة أن يملئ هذا الفراغ الذي نتج عن "الانسحاب" الإخواني من الفعل السياسي المباشر والتفصيلي "بملئه" بخطاب التربية والتنشئة الدينية لكادر الإخوان في محاولة لإحلال هذا "النمط الجزئي" في الفعل الاجتماعي محل النمط الجزئي الآخر -الغائب- المتمثل في وجود البرنامج السياسي التفصيلي، وخاصة ما يتعلق منه بقضايا الديمقراطية وطبيعة النظام السياسي

---

(١) الأقباط والصعود السياسي للإخوان، حلقة نقاشية، مركز سواسية لحقوق الإنسان ومناهضة التمييز، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ص ١١٤- ١١٦

(٢) المرجع السابق، ص١١٩

المأمول بشكل أكثر تفصيلا، بعيدا عن الخطاب العام المتعلق بالإسلام الشامل الذي فيه جميع الحلول للمشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

ونجح الإخوان في جعل عملية التفاعل الاجتماعي والديني الذي يضمنها "برنامج التربية" بين أعضاء الجماعة، عنصر جذب واستقطاب للعناصر الجديدة، وذلك بديلا عن البرنامج السياسي الحزبي، وإن كانت أثارت معضلات كثيرة في الممارسة العملية.

ورحب حسن البنا إلى انصراف رجال الدعوة من الإخوان إلى ميدان مثمر منتج هو ميدان تربية الأمة وتنبيه الشعب وتغيير العرف العام وتزكية النفوس وتطهير الأرواح وإذاعة مبادئ الحق والجهاد والعمل والفضيلة بين الناس. وأعتقد أنهم نجحوا في ذلك إلى مدى يحمدون الله علية ويسألونه المزيد منه. فقد أصبح للإخوان المسلمين دار في كل مكان ودعوة على كل لسان وأكثر من ثلاثمائة شعبة تعمل للفكرة وتقود إلى الخير وأصبح في مصر شعور إسلامي قوي يأمل الجميع في ثمراته"[1].

ولعل هذا الولاء للخطاب الكلي وبرنامج التنشئة والتربية الاجتماعية، اللذان تبلورا في خطاب الجماعة جاءَ منسجمين مع تبني الجماعة لمفهوم التوسع الكمي في عضويتها، والابتعاد عن أي صدام مباشر مع السلطة في ذلك الوقت، مما أسقط بشكل تلقائي اهتمامها بتأسيس حزب سياسي أو الدخول في مواجهة سياسية مع الأحزاب الأخرى تعتمد على تباين البرامج والأفكار السياسية. فالخطاب "اليقيني" والكلي مثل إغراء كبيرا لقطاع واسع من الجمهور كي ينخرطوا في الجماعة علي قاعدة "السمع والطاعة" للمرشد العام، وغياب البرنامج السياسي مثل بدوره محاولة لتلافي الخلاف حول التفاصيل وبالتالي ضمان انضمام أكبر قدر ممكن من الأعضاء على قاعدة "خطاب التربية" ذو الطابع العام أيضا حتى لو تعرض للتفاصيل، فهي في النهاية تفاصيل داخل الحيز الاجتماعي والأخلاقي الذي لا يثير خلافات حادة مثل نظيره السياسي.

---

(١)حسن البنا مذكرات الدعوة والداعية، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٦ص١٦٣،

وعمل الإخوان على أن يحل هذا الدور محل دور البرنامج السياسي التفصيلي، فاهتموا بالتربية بمعناها السابق، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن المرشد المؤسس قد طالب شبابه بضرورة البعد عن مواطن الخلاف وعن الأحزاب، وضرورة إيثار الناحية العملية والإنتاجية على الدعاية والإعلانات.

٤ ـ إخوان العزلة والجمود: معالم "غير إخوانية" في الطريق

جاءت المرحلة الثانية في تاريخ تطور جماعة الإخوان ليغيب عنها كليا أي حديث عن الديمقراطية، بل وتراجعت الجوانب الاجتماعية والدعوية في الخطاب الإخواني نفسه، وتحولت العناصر النشطة في الجماعة إلى عناصر تعد "الطليعة المؤمنة" من أجل إسقاط "النظام الجاهلي" وانعزلت عن الجماهير، واختفى تأثير الجماعة وتوقفت قدرتها على العمل والحركة.

وقد كانت المحاولة الفردية التي قام بها بعض عناصر التنظيم الخاص لاغتيال عبد الناصر عام ١٩٥٤ بداية لصدام قاس بين النظام الجديد والإخوان، هيمن فيه الخطاب القطبي ليس على الجماعة، وإنما على الجانب الأكبر من العناصر النشطة فيها.

وركز سيد قطب على الجوانب العقيدية وأهمل بشكل كامل مسألة الديمقراطية والحريات العامة، حيث تبنى قيم العزلة والجاهلية والتمييز والمفاضلة فكان طبيعيا ان ينحو بالحركة إلى التصادم مع المجتمع والانعزال عنه، بدلا من تطويره وإنمائه.[١]

واقتبس قطب مفهوم الحاكمية من أبي الأعلى المودودي وأعاد تقديم الدين بصورة كلية، والتأكيد على حاكميه الله التي لابد أن تتصادم مع حاكميه الدولة والبشر القائمين عليها، واعتبره الفكر "المطلق" الواجب تنفيذه. ومن هنا تبدلت بعض المفاهيم التي أرساها البنا من قبل، فبعدما كان الأصل هو إصلاح الأوضاع القائمة ومنها الحكومة كي تصبح منضبطة وفق قواعد الإسلام

---

(١) ضياء رشوان (محرر)، دليل الحركات الإسلامية في العالم، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، ٢٠٠٥) ، ص٣٥

في الحكم، أصبح المطلوب وفق فكر سيد قطب هو الانقلاب على الأوضاع القائمة لإقامة حاكميه الله وحده.[1]

وقد مر الخطاب القطبي بمرحلتين رئيستين: الأولى هي تلك التي تبلورت قبل ثورة يوليو وتميزت بقدر واضح من الانفتاح علي الواقع الاجتماعي والسياسي، والثانية، تبلورت من خلال المواجهة مع نظام ثورة يوليو، وتميزت بقدر كبير من الانغلاق والتشدد.

وقد نظر قطب إلى الإسلام نظرة ثابتة وساكنه لا تتغير. فنصوصه وأحكامه غير قابلة للمساس حتى لو تغيرت الظروف الاجتماعية والسياسية المحيطة بها، وحتى لو اجتهد العقل - ولو في إطار هذه النصوص - من أجل صياغة أو تعديل بعض هذه الأحكام على ضوء تغيرات العصر الجديد.

ولم ينظر قطب إلى التصور الإسلامي بشكل جزئي إنما نظر إليه بشكل كلي باعتبار أن "جماله يتمثل في كماله"، وهو الأمر الذي جعل هناك استحالة أن يهتم قطب ومعه الإخوان في ذلك الوقت بأي حديث عن الديمقراطية وممارسه العمل السياسي من أساسه، إنما كان صراعا قاسيا على السلطة استخدم فيها كل طرف نفس الأسلحة الفكرية الاستئصالية التي استخدمها الطرف الآخر ولكن بمضمون سياسي مختلف إحداها قومي والآخر إسلامي، وانتصر الطرف الذي يملك السلطة وقادر على تحريك أجهزة الدولة لصالحه. بهذا المعنى يمكن اعتبار الناصرية والقطبية، كما أشار محمد دياب، يتعارضان منطقيا، والتعارض هنا يعني النفي المتبادل أي حضور الواحد منهما يؤدي بالضرورة إلى انتفاء الثاني، وبالتالي إلى غيابه الضمني أو الصريح.[2]

هذا الصدام على أرضية النفي المتبادل بين المشروع القطبي والناصري انعكس بشكل مباشر على مكونات الخطاب القطبي وأولوياته. فقد اتضح حجم الحنق الشديد الذي حمله سيد قطب على النظام الناصري خاصة بعد فترة اعتقاله الطويلة، كما كان لعزلته وعزلة تنظيم الإخوان المسلمين عن

---

(١) هشام جعفر، المرجع السابق، ص ٧٦

(٢) محمد عبد الحكم دياب، الخطاب القطبي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة،1987 ص ١٤٨

الجماهير في تلك الفترة دور كبير في تحديد جانبين أساسيين في هذا الخطاب، يتمثل الأول في عدم فهمه طبيعة النظام الناصري، وبالتالي تفهمه - أو أخذه في الاعتبار- لشعبية هذا النظام وقدرته على عزل خصومة السياسيين بوسائل أخرى غير الاعتقال أو بجانبه.

٥ - إخوان السياسة أو بداية الدخول المباشر في العملية السياسية

لم يستمر "التوجه القطبي" لأكثر من عقدين، وانتهى بخروج الإخوان المسلمين من السجون في السبعينيات، عندما سعوا لإعادة إحياء أو ربما بناء التنظيم وإعادة طرح الإسلام، باعتباره شاملا لكافة جوانب الحياة وفي قلبها الجوانب السياسية، حيث انتعشت المناقشات وتعددت القراءات لفكر حسن البنا، حتى تم حسمها جميعا لصالح قراءة واحدة لفكر وتاريخ الجماعة[١]. فقد سعى الإخوان إلى مواجهة الفكر الذي قدمه سيد قطب بإصدار كتاب "دعاة لا قضاة" للمرشد الثاني المستشار حسن الهضيبي والذي ميز بحسم بين فكر الجماعة، وفكر سيد قطب الذي خرج في غالبيته عن التوجه العام لمدرسة الإخوان المسلمين وتعداها ليؤسس مدرسة الفكر الإسلامي الجهادي الحديثة.[٢]

شرع الإخوان المسلمون في إعادة كتابة تاريخهم الخاص وأكدوا على تبنيهم الديمقراطية كوسيلة ونظام حكم وليس نظام قيم، واسقطوا فكرة النظام الخاص من أدبياتهم، واعتبروا أن أي عنف أو استخدام للقوة مارسه الإخوان تاريخيا لم يكن إلا في مواجهة الاحتلال، ولم يعترفوا أو يعتذروا عن العنف الذي مورس بحق سياسيين مخالفين لهم في الرأي والتوجه مثلما جرى مع رئيس وزراء مصر الراحل فهمي النقراشي أو القاضي أحمد الخازندار وآخرين على اعتبار الإمام الراحل حسن البنا أصدر في وقتها كتابا حمل عنوان ليسوا إخوانا ولا مسلمين، أما محاولة اغتيال عبد الناصر على يد بعض أفراد التنظيم الخاص عام ١٩٥٤ فلم يعترفوا بها من الأساس.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) ضياء رشوان (محرر)، المرجع السابق، ص٣٥

وقد حافظ الإخوان المسلمون على بنائهم التنظيمي، الذي بقي صامدا ما يقرب من ٨٥ عاما، رغم اغتيال الشيخ المؤسس منذ ٦٣ عاما، إلا أن هذا الغياب لم يؤد إلى غياب موازٍ لفكرة الجماعة الدينية الاجتماعية ذات البعد السياسي التي ليست حزبا سياسيا بالمعنى المتعارف عليه، وإنما جماعة دعوية أو هيئة إسلامية، وظل هذا المفهوم مهيمنا على بناء الجماعة في مراحلها الأولى وتراجع جزئيا في المراحل الأخيرة لصالح تصاعد العقل السياسي الذي لم يلغ الثقافة والبنية الدعوية داخل الجماعة إنما شاركها في تشكيل صورتها في العصر الحالي.

وصار من الصعب أن نجد الآن حدثا كبيرا أو صغيرا يحدث على الساحة العربية أو الإسلامية، إلا وكان الإخوان حاضرين فيه بالرأي أو "بالفتوى"، كما من الصعب أن نجد نشاطا نقابيا أو سياسيا أو طلابيا إلا وكانوا من بين المشاركين فيه سواء كان ذلك في بلاد الربيع العربي أو باقي البلاد الأخرى، بل حتى الجدل حول كثير من القضايا الأخلاقية من مشاهد سينمائية اعتبرت إباحية أو كتب اعتبرت لا تحترم الدين، كان فيها أيضا الإخوان من بين الحاضرين في التعليق، وأخيرا فأن الإخوان كانوا أكثر التنظيمات السياسية تعرضا للملاحقة الأمنية عبر تاريخهم الممتد، صحيح أنها بلغت أقصى مراحلها في الستينيات إلا أن هذا لم يمنع تعرضهم الدائم للملاحقة الأمنية وللمحاكمات العسكرية طوال حكم مبارك وحتى قيام الثورة المصرية.

ثانيا ـ الخطاب الإخواني وقضايا الديمقراطية: معضلات فكرية أم سياسية؟

انعكس تنوع البنية التنظيمية للجماعة على تنوع مستويات خطابها السياسي وخاصة المتعلق بموضوع الديمقراطية، وهنا يلاحظ كيف أن التنوع في البنى التنظيمية للجماعة وفي مستويات التثقيف الفكري والديني، قد انعكس بصورة واضحة على شكل الخطاب السياسي المطروح ومستوياته.

وحرص الإخوان أن يشيدوا تنظيمهم على أسس مركبة شديد الدقة، ضمت مستويات متعددة لكل منها برنامج خاص في التثقيف الديني والعقائدي، اختلفت به بصورة واضحة عن باقي التنظيمات السياسية والجماعات الدينية الأخرى، واتضحت معالمه في ثلاثة أشكال:

تعلق الأول بمستويات التنظيم، وهنا حرص الإخوان على أن تتم عملية التجنيد على أكثر من مستوى، وهو ما ذكره حسن البنا بشكل واضح حين أشار في مذكرات الدعوة والداعية إلى ضرورة أن تعني المكاتب والهيئات الرئيسية لدوائر الإخوان بتربية الأعضاء تربية نفسية صالحة تتفق مع مبادئهم وتحقيقا لهذه الغاية يكون الانضمام لعضوية الإخوان على ثلاث درجات:

١. **الانضمام العام** وهو من حق كل مسلم توافق على قبوله إدارة الدائرة ويعلن استعداده للصلاح ويوقع استمارة التعارف ويسمى أخا مساعدا.
٢. **الانضمام الأخوي** وهو من حق كل مسلم توافق على قبوله إدارة الدائرة وواجباته - فضلا عن الواجبات السابقة- "حفظ العقيدة" والتعهد بالطاعة، ويسمي الأخ في هذه المرتبة أخا منتسبا.
٣. **الانضمام العملي** وهو من حق كل مسلم توافق إدارة الدائرة على قبوله وتكون واجبات الأخ فيه - فضلا عن الواجبات السابقة- إعطاء البيانات الكافية التي تطلب منة عن شخصه، ودراسة شرح عقيدة الإخوان وحضور مجالس القرآن الأسبوعية ومجالس الدائرة، والتزام التحدث باللغة العربية الفصحى بقدر المستطاع والعمل علي تثقيف نفسه في الشؤون الاجتماعية العامة ـ وليس السياسية ـ والاجتهاد في حفظ أربعين حديثا نبويا، ويسمى الأخ في هذه الدرجة من درجات الانضمام أخا عاملا.

والمؤكد أن هذه المستويات التي أنشئت في عهد الإمام المؤسس استمرت إلى الآن، مع بعض التغييرات الطفيفة، ولكن ظلت الجماعة التي تمتلك برنامجا للتثقيف والتنشئة متعدد المستويات حاضرة إلى الآن، وهو الأمر الذي انعكس على طريقة معالجتهم للعديد من القضايا وعلى رأسها قضية الديمقراطية، التي تميزت بدورها بتعدد المستويات على النحو التالي:

- المستوى الأول هو الخطاب المؤسسي الذي يصدر باسم الجماعة ويذيل بتوقيع المرشد العام أو يعمم بواسطة مكتب الإرشاد. ويعتبر الخطاب الرسمي، أن الجماعة تتصرف كلها باعتبارها كيانا معنويا على أساسه،

فهو بمثابة الأرضية المشتركة التي يتقاسمها جميع أعضاء الجماعة، خاصة القيادات، فلا يصدر عن أي منهم ما يقل "ديمقراطيا" عن هذا الخطاب، بل قد يزيد عنه. وهذا الخطاب يُفرِد مساحة تكاد تكون متساوية للمقدس "الدعوي" والزمني "السياسي"، خاصة في المقدمات الفقهية التي يستند عليها قبل أن يعلن المواقف السياسية. ويتميز هذا الخطاب بندرته النسبية، بمعنى انه لا يصدر عن الجماعة إلا في مناسبات خاصة، ويأتي في صورة مبادرة إصلاحية أو برنامج انتخابي محدد. ويجب التنبيه إلى أن هذا الخطاب لا ينطبق على المقابلات الصحفية التي تجرى من حين إلى آخر مع المرشد العام وتتضمن بعض الآراء الجدلية ثم تعود الجماعة لتكذبها باعتبارها "تصيدا" للأخطاء ضد الجماعة. بل إنه يعد الخطاب الأكثر اصالة في التعبير عن توجهات الجماعة، كما انه خطاب توافقي قد يحوز درجة توافق بين اعضاء الجماعة شبيهة بما تحوزه علية الأدبيات الأولى التي قدمها حسن البنا.

- المستوى الثاني من الخطاب هو خطاب فردي يصدر عن أقطاب قيادية بالجماعة وعادة ما يحمل مضمونا سياسيا خالصا، ويتراوح بين مبادرات إصلاحية أو مواقف محددة من أحداث معينة، ما يجعله أكثر مواكبة للأحداث والحياة السياسية من الخطاب المؤسسي، الأمر الذي يرجع أيضا إلى مرونته وسهولة إصداره، فهو يعبر عن وجهة نظر أحد أو بعض قيادات الجماعة دون أن يكون ملزما للقيادات الأخرى أو الجماعة كلها.

ولذلك، يمثل هذا الخطاب ما يمكن تسميته "المساحة الحرة" التي يتفاعل فيها اختلاف الآراء داخل الجماعة، متى أعلنت ونوقشت على الملأ خارج إطارها التنظيمي. غير أنه في الأغلب الأعم نجد أن من يستفيد بالدرجة الأولى من هذه المساحة هم القيادات الأكثر محافظة وارتباطا بالتنظيم داخل الجماعة من أجل الحفاظ على تماسكها وإبعادها عن هجمات الخصوم.

- أما المستوى الثالث من الخطاب فهو خطاب مختلط متفرد يقدمه شباب الجماعة ممن تحولوا بعد الثورة من حالة إصلاحية ونقدية تمارس نقاشا حرا داخل الجماعة وتتخذ من التدوين الالكتروني منبرا لنشر أفكارهم

إلى لجان إلكترونية تشن حمالات هجوم هائلة واغتيال معنوي وسب وقذف على كل ينتقد الإخوان حتى لو كان من التيار الإسلامي.

وقد غاب بعد وصول مرسي الإخوان إلى الحكم هذا النوع من الخطاب الذي اتسم بقدرة كبيرة على النقد الذاتي للجماعة وكيفية تطوير أدائها وخطابها. واقترب هذا الخطاب قبل الثورة من خطاب الشباب المنتمي لتيارات سياسية أخرى ويزيد عليها بمرجعيته الإسلامية. ومثل "الساحة الحرة" تقدم هذه "الساحة الشابة" فرصة هامة للغاية لتلاقى الآراء المختلفة كي تتبارى فيما بينها على أساس تقديم الحجج والحجج المضادة. إلا أن هذه "الساحة الشابة" لا تكتفي بالمناقشات السياسية المقتصرة على إعلان المبادئ والشعارات، وإنما تتخطاها لمناقشة القيم السياسية والمدنية الواجب نشرها وتمحيص السلوك السياسي وفقا لهذه القيم، بل إنها تلعب دورا مهما في الكشف عن التناقضات التي قد تحمل النهج الحركي بعيدا عن الفكر المعلن للجماعة. وفي نفس الوقت هي لا تتوانى عن نقد هذا الفكر في ضوء المستجدات الواقعية، ذلك أنها شديدة الانفتاح على المجتمع بكافة تياراته، بل تتداخل في تنشئتها وصقلها مؤثرات مصرية وعالمية ليست كلها إسلامية خالصة.

- أما المستوى الرابع، فهو خطاب المرجعية أو المظلة الفكرية الإسلامية، ويصدر عن مفكرين وفقهاء إسلاميين في عدة مجالات ولا يرتبطون تنظيميا بالجماعة. وتكمن أهمية هذا الخطاب في انه يعتبر "خطابا محتملا" للجماعة إذ يمكن أن تقره في أية لحظة وهى لا تعلن الاختلاف معه وإنما هي تتفق معه ضمنيا دون أن تعلن ذلك. هذا الخطاب يتميز بالخلط بين الدعوي والسياسي، إذ انه يصدر أساسا ليقدم تفسيرات وتبريرات فقهية تصاحب أو تعقب الخطوات الحركية فتؤصل لها وتدعمها بـ"الشرعية". وبعيدا عن الاعتراف الرسمي من الجماعة بهذا الخطاب، فإنه يشكل المنهل الأساس الذي يستقى منه أعضاء الجماعة آراءهم وأفكارهم ويتدخل بشكل كبير في تنشئتهم، ويشكل وعيهم وفكرهم ويهيئهم فيما بعد لتقبل قرارات القيادات. رد الفعل الفقهي من التنظير المستقل الذي يمهد لتطور الجماعة.

ثالثا - من المعارضة الدائمة إلى الحكم غير الدائم

ظلت جماعة الإخوان المسلمين أسيرة المرحلة التأسيسية الأولى التي قادها الإمام المؤسس حسن البنا، وظلت حاكمة لحركة الجماعة منذ تاريخ نشأتها عام ١٩٢٨ وحتى هذه اللحظة، رغم تغير الأساليب والأولويات التي استخدمتها في كل عصر، إلا أنها ظلت أسيرة لهذا التداخل بين الجماعة الدعوية والسياسية، وبين الدفاع عن العقيدة ونشر الدعوة الإسلامية، والعمل السياسي والحزبي.

وعكس عمر الجماعة الممتد لما يقرب من ٨٠ عاما قدرة فكرية وتنظيمية خاصة ميزتها عن باقي القوى السياسية الأخرى، ساعدتها على الاستمرار، وامتلكت خطابا سياسيا عاما وكفاءة إدارية ودقه تنظيمية، سمحت لها بالانتشار الديني والسياسي، وتقديم خدمات اجتماعية متعددة للمواطنين كانت مسار حنق كثير من القوى السياسية سواء من في الحكم أو في المعارضة.

ولا زال وضع جماعة الإخوان المسلمين في مصر غامضا ومثير للحيرة والجدل، فالجماعة ليست جماعة قانونية منذ عام ١٩٥٤، وحتى بعد أن وصل أحد قياديها ورئيس حزبها السياسي د. محمد مرسي إلى الحكم فقد ظلت رافضة لتكييف وضعها القانوني مثلها مثل باقي الجمعيات الأهلية فظلت فوق الدولة وفوق القانون رغم وصولها للسلطة في مفارقة تبدو فارقة.

والمؤكد أن هناك مجموعة من التحديات الجديدة التي طرحت على جماعة الإخوان المسلمين بعد وصولها للحكم نجملها في الآتي:

أولا تحدي عدم انقسام الجماعة: إن جزء من تماسك الجماعة التنظيمي على مدار عقود طويلة وقدرتها على ضبط عضويتها برجع إلى كونها جماعة دعوية/سياسية تستفيد من وضعها غير القانوني ومن اضطهاد النظم السياسية المختلفة لها في الحفاظ على تماسكها التنظيمي وضمان ولاء أعضائها الكامل بتنوعاتهم وأجيالهم المختلفة لقيادة الجماعة. ولأنها لم تستطع أن تناطح سياسيا أو دينيا الدولة المصرية بجيشها الإداري وأجهزتها الأمنية وقدرتها على الترهيب والترغيب، فإنها "حصنت" نفسها بخطاب المحنة والبلاء الذي تربي عليه جانب كبير من أعضاء الجماعة وهو الخطاب الذي رددته قيادة الجماعة

منذ اعتقالات ثورة يوليو ضد الإخوان، بصورة ساعدتها على الحفاظ على وحدتها، التي صارت هدفا في حد ذاتها، وهو بالتأكيد خطاب فيه جوانب كثيرة غير ديمقراطية، ولكنه قادر على النجاح والتأثير في ظل نظام ومناخ سياسي غير ديمقراطي، ولكن من المؤكد أن تأثيره سيتراجع بعد الوصول للسلطة وبعد سيطرة الجماعة على الحكم، وستصبح هناك خطورة في الانتقال من هذا الخطاب إلى خطاب النظر إلى الخصوم باعتبارهم "أغيار"، يشكك في قوة إيمانهم ويتم شيطنه الخصوم والمنافسين كما جرى في أكثر من حالة.

ثانيا. كثير من القيم التي تربي عليها إخوان التأسيس الأول للجماعة ستظل فعاله ومؤثرة خارج السلطة، ولكن ليس من المؤكد أن تكون كذلك بعد الوصول إلى السلطة، ويتحول قادته إلى حكام جدد في مجتمع أمامه شوط كبير قبل أن يرسخ ثقافة ديمقراطية حقيقية، ومع فتح أبواب حزب الحكومة الجديد أي الحرية والعدالة للمواطنين مسلمين ومسيحيين، ملتزمون دينيا وغير ملتزمين، ستصبح مع الوقت صورة الحزب السياسي مختلفة من حيث العضوية وأساليب التجنيد وشكل الخاطب السياسي والدعائي عن جماعة الإخوان الدعوية التي تلزم أعضاءها بشكل صارم بالالتزام بالعبادات وبالقيم والمبادئ الدينية. وصارت الجماعة الدينية أحد العوامل الرئيسية وراء تماسك الجماعة وقوتها، فعضو الإخوان لا ينشط في المجال العام فقط من أجل الإصلاح السياسي والديمقراطي، إنما أيضا ابتغاء رضا الله، ولا يذهب للاقتراع في الانتخابات من أجل اختيار تياره السياسي إنما أيضا وربما أساسا من أجل عدم كتمان الشهادة، وأن تكون كل خطوة يخطوها من أجل دعم مرشح الإخوان هي خطوة تقربه إلى الله بحسنه، وهي كلها قيم قابلة للتحول بعد وصول الإخوان إلى السلطة في ظل نظام غير ديمقراطي وفي ظل غياب المؤسسات الديمقراطية التي تضمن الرقابة وتداول السلطة، إلى قيم تكرس لعصمة دينية لا تتقبل النقد وتعتبر الجماعة حارسة للعقيدة والأمة وتنفذ تعاليم الله، خاصة في حال وصولها إلى السلطة.

ثالثا. من المؤكد أن النظم السياسية الديمقراطية تتسم بقدرتها على تحويل المفاهيم والرؤى الأيديولوجية الشاملة إلى رؤى جزئية تتسم بالنسبية

والتحول، وهو أمر يختلف مع طبيعة الأيديولوجية التي تتبناها الجماعة، وتستند على مفهوم العقيدة الإسلامية الشاملة والكلية، في الوقت الذي انتقل العالم منذ انهيار الاتحاد السوفيتي والكتلة الاشتراكية، من عصر الأيديولوجيات الكبرى والشاملة إلى عصر الأيديولوجيات الجزئية والناعمة.

فالعقائد السياسية الكبرى استندت على أفكار سعت إلى بناء الإنسان وتكوين الفرد الثوري أو الاشتراكي وهندسة المجتمع والأفراد داخل قوالب جامدة سابقة الصنع، انهارت جميعها وانهار معها هذا النمط من التفكير قبل أن تنهار خيارات هذه الأيديولوجيات نفسها. ومن المؤكد أن جانبا مهما من أدبيات الإخوان المسلمين الفكرية ينتمي إلى هذا النوع من الأيديولوجية الشاملة والكلية التي اعتبروا لفترات طويلة أنهم مختلفون عن الأيديولوجيات الأخرى لأنهم يستندون إلى الدين والعقيدة الإسلامية المقدسة، ولكن في الواقع السياسي يتحول هذا الاستناد إلى فكر وممارسات سياسية تخطأ وتصيب وليس إلى نصوص مقدسة.

رابعا- يمكن اعتبار جماعة الإخوان المسلمين على امتداد الساحة العربية جماعة معارضة وليست جماعة حكم، بكل ما يمثله ذلك من تحديات ومعاني، فعنصر الإخوان الذي رباه الإمام حسن البنا أحيانا على الزهد، وعلى المبادئ والقيم الدينية من الوارد أن يبقي في ظلال هذه المبادئ، طالما بقي في المعارضة، تؤثر فيه وتساهم في صياغة جانب كبير من مواقفه وسلوكياته، ولكنها في كل الأحوال لن تؤثر كثيرا بعد بقائهم في السلطة ولو لفترة محدودة خاصة بما تمثله السلطة في العالم العربي من "غواية " وبريق وسطوة، بحيث لا يمكن أن يكون للعامل الديني أو الأخلاقي الدور الوحيد أو الأساسي في الحفاظ على نزاهة الحكام، إنما في وجود نظام ديمقراطي قادر على القيام برقابة قانونية ودستورية على عمل السلطة السياسية القائمة.

ويمكن القول أن القيم الداخلية التي تربى عليها إخوان التأسيس الأول للجماعة، ظلت فعالة ومؤثرة خارج السلطة، وأنها لن تكون كذلك بعد وصولهم إلى السلطة، ولا يمكنها أن تصلح في إدارة الحكم وفهم طبيعة التحديات الدولية والإقليمية، على أساس أن الرادع الديني قادر على الاستمرار بنفس

الفاعلية والتأثير عقب الوصول إلى السلطة، خاصة في حال غياب الضمانات الديمقراطية الحديثة في الرقابة على السلطة.

خامسا. يمكن القول أن خطاب الإخوان المسلمون قادم من خارج خبرة الدولة الوطنية الحديثة، فرغم أن هذه الدولة لم تكن ديمقراطية في كل المراحل إلا أنها في الحالة المصرية كانت شبه ديمقراطية في بعض المراحل وتحديدا قبل ثورة يوليو ١٩٥٢، ومع ذلك ظل الإخوان المسلمين خارج مبادئها لفترة طويلة، ترتاب فيهم أجهزة الدولة العميقة ولا تعرف عنهم إلا صورة نمطية سلبية صنعتها مبالغات الأجهزة الأمنية وأخطاء الإخوان وخاصة السابقة منها. وبالتالي فأن عملية "التطبيع" هذه بين مؤسسات الدولة والإخوان ليست سهلة ولكنها غير مستحيلة، لأن تراث الإخوان صنعوه خارج النظام والدولة والحركة الوطنية بل ومتصارعين معهم في بعض الأحيان، فهل يستطيعون أن يكونوا جزءا من مستقبل الحركة الوطنية بعد أن انفصلوا عنها منذ ثورة ١٩١٩ ومرورا بثورة يوليو حتى لو لم يكونوا وحدهم مسئولين عن هذا الانفصال؟ هذا تحدي سيثبته إخوان الحكم في المستقبل المنظور.

التحدي السادس- وجود تيارات دينية سلفية منافسة للإخوان في اللعبة السياسية، ما يحد من قدرة الإخوان علي احتكار التحدث باسم الدين أو تبرير تحركاتهم ومواقفهم السياسية بدافع ديني، وقد يفتح الباب لمزايدات على مواقف الإخوان من جانب تيارات إسلام سياسي أخرى (التيار السلفي كمثال). علما بأنه كان هناك بالفعل خلافات بين الإخوان والتيار السلفي بشأن عدد من الموضوعات مثل المادة الثانية من الدستور الخاصة بالشريعة، والقرض الخاص بصندوق النقد الدولي، وهنا يثار التساؤل حول قدرة الإخوان علي الاستفادة من وجود تيارات إسلامية متشددة علي الساحة لإبراز أنفسهم في صورة الممثلين للإسلام الوسطي المعتدل أي تحويل هذا التحدي لصالحهم، وهل سيتركوا للتيار السلفي المجال الدعوي لإبعادهم عن اللعبة السياسية أم أن هذا التيار سيمثل عائق حقيقي أمام الإخوان لتنفيذ برنامجهم أو استحقاقات الفترة المقبلة؟

خاتمة:

تعد حركة الإخوان المسلمين واحدة من الحركات الاجتماعية ذات التاريخ الطويل، والتي لعبت دورا في الثورة المصرية، وعلى الرغم من محافظتها وعدم مشاركتها في الأيام الأولى للثورة. وبالرغم من توقع الكثيرين وصول قوى ثورية كانت تقود الحركة الاحتجاجية التي أشعلت الثورة، إلى سدة الحكم عبر الانتخابات البرلمانية والرئاسية، إلا أن الجماعة الأكثر تنظيما وجماهيرية في الواقع المصري والمتمثلة في الإخوان المسلمين عبر ذراعها السياسي العلني، حزب الحرية والعدالة، تقدمت النتائج بشكل ملحوظ حتى سيطرت على أغلبية مقاعد البرلمان وفازت بكرسي الرئاسة.

ويعود اختيار الشارع المصري للإخوان في الانتخابات البرلمانية إلى أسباب عدة، من أهمها الضعف النسبي للقوى السياسية الأخرى وعدم قدرتها على التواصل مع كثير من مشاكل الجماهير، وتمسكها بخطاب ثوري لا يهتم بتفاصيل الواقع اليومي المعاش، على العكس من الإخوان، الذين نجحوا في تنظيم صفوفهم والحشد للمعركة الانتخابية.

كما قدمت القوى الثورية خطابا سياسيا مبنيا على التصورات الاحتجاجية التي تسعى إلى هدم النظام القديم بمؤسساته ودستوره، في حين قدم الإخوان خطابا محافظا يهدف إلى طمأنة الجماهير في الحفاظ على الاستقرار من خلال الاحتفاظ بهيبة المؤسسات والدستور، إلى أن تغير الحال بعد وصولهم للسلطة وبدا في أعين الكثيرين أن هذا الخطاب الإصلاحي المطمأن قد ذهب لصالح خطاب فيه كثير من الاستئثار والرغبة في الاحتكار والهيمنة، وعدم القدرة على إصلاح هذه المؤسسات التي بقيت تدار تقريبا بنفس الطريقة القديمة.

نظرة جدية للعنف الذي تمارسه الدولة:
ما الذي تخبرنا به الثورة المصرية
عن النوع الاجتماعي وتحرير المرأة

د. نادين نابر
استاذ مساعد بجامعة ميتشجان، إدارة آن أربر لدراسات المرأة
والدراسات العربية الأمريكية وإدارة الدراسات الأمريكية

تمهيد

منذ بداية ثورات الكرامة العربية، كانت المرأة مشاركاً فعالاً فيها، فلقد قادت حملات ضد الفقر وفساد الدولة وتزوير الانتخابات والقهر والتعذيب ووحشية الشرطة. كما قادت المسيرات وضمدت الجراح وشاركت في تفقد هوية بلطجية الدولة. كماساعدت النساء في اللجان الشعبية لحماية الممتلكات الخاصة والعامة وعملن كصحفيات ووزعن المطويات وحملن اللافتات، وكن قائدات للهتافات، والعديد منهن كن في مقدمة الحشد على شبكات الإعلام الاجتماعي. وكان ذلك في ذروة الثورة عندما كان الإدرينالين يجري بقوة في العروق، وفي ذلك الوقت، ساور الناشطات القلق: "لا يمكن أن تصبح هذه الثورة ثورة جزائرية ثانية" حيث أُلقيت قضايا المرأة إلى المؤخرة أثناء المرحلة الانتقالية وتكوين الدولة.. الدولة الجديدة. إلا أن الأحداث التي وقعت في أعقاب سقوط العديد من الحكام العرب الطغاة تركت مؤيدي تحرير المرأة قلقين بشدة. وتتناول هذه الورقة البحثية سؤالين: ١) ما هي الظروف التي شكلت المشاركة الفاعلة للمرأة في الثورة وكذلك تلك التي همشت المرأة، والمخاوف ذات الصلة بالنوع الاجتماعي أثناء المرحلة الانتقالية، و٢) كيف يمكن أن ترتبط الأطر السائدة التي من خلالها يتسنى للقوى والتيارات الرئيسية وصناع القرار وضع تصور للنوع الاجتماعي وقضايا المرأة، بوضع النوع الاجتماعي والمرأة وحالتهما في سياق الثورات العربية؟ وأنا مهتمة أكثر بمسألة: كيف أن توجه التيار الرئيسي

السائد بالنسبة للنوع الاجتماعي والمرأة يؤثر، بل يعرقل، فرص تحرير المرأة والنوع.

إن هذه الدراسه، بالفعل، هى نقد لتوجهات التيارات الرئيسية التي تتناول "حقوق المرأة" أو "وضع المرأة" وكأنها مستقلة بذاتها بعيدًا عن القضايا الملحة مثل الفقر وفساد الدولة.. إلخ. وسوف أناقش أن الأطر والمفاهيم السائدة تعرقلوصولنا إلى تحليل شامل للنوع الاجتماعي والمرأة بل في الواقع تسهم في المشكلات التي رأيناها خلال المرحلة الانتقالية التي رُحلت فيها قضايا المرأة والنوع الاجتماعي إلى مؤخرة الأجندة الثورية وجدول أعمال الدولة. تعتبر هذه الدراسه جزءًا من الحوار الذي يستكمل مع عمل الناشطات النسويات المصريات اللائي كن في مقدمة المناقشات الخاصة بما يمكن فعله في الواقع للقضاء على التمييز على أساس الجنس والعنف المبني على النوع الاجتماعي وكافة أشكال العنف والاضطهاد.

وسوف أبحث أولًا الأطر السائدة التي استخدمتها المنظمات غير الحكومية الليبرالية للتعامل مع قضايا المرأة والنوع الاجتماعي. وبعد ذلك، سوف أركز على كيفية تطور مجموعة المخاوف المتعلقة بالمرأة والنوع الاجتماعي خلال الثورة المصرية، بما في ذلك الفقر والعنف المبني على أساس النوع الاجتماعي والمشاركة السياسية للمرأة. وسوف أشرح أن الطريقة التي تم التعامل بها مع هذه القضايا قد كشفت النقاب عن وجود حاجة ماسة إلى الذهاب إلى ما وراء الأطر الليبرالية السائدة وتصور معاناة المرأة والنوع الاجتماعي في المنطقة من خلال أطر ترتكز على العلاقة بين النوع الاجتماعي وعنف الدولة. فالثورة المصرية على سبيل المثال تُعلمنا أن قضايا المرأة والنوع الاجتماعي لايمكن تصورها في المجرد وكأنها منفصلة أو مستقلة عن المجال السياسي والثقافي، وخارج نطاق الأمور السياسية الملحة التي تقود الثورات (فساد الدولة والقمع والتعذيب والعسكرة والاستعمار والفقر مثلًا). وتوضح الثورة أن قضايا المرأة والنوع الاجتماعي قد تشكلت بواسطة العنف الهيكلي وهي كذلك محورية فيه بما في ذلك الطبقية والعسكرة وفساد الدولة وغير ذلك. أي أننا قد رأينا كيف يعمل النوع الاجتماعي مع ومن خلال أشكال متعددة من العنف الذي تمارسه

الدوله وأيضًا شاهدنا كيف أن عنف الدولة دائمًا يعمل مع النوع الاجتماعي ومن خلاله. وبناءً على هذه الحقائق، تطرح هذه الورقة السؤال التالي: إذا ما افترضنا أن النوع الاجتماعي وعنف الدولة مرتبطان دائمًا ببعضهما البعض، كيف يمكن لذلك أن يؤثر على الجهود الرامية إلى القضاء على المجتمع الأبوي وتحقيق العدالة في النوع الاجتماعي وتحرير المرأة؟

وبالطبع تعمل العديد من منظمات المرأة وحقوق الإنسان والمنظمات النسوية عن طريق تبني منهج "القضاء على عنف الدولة" في قضايا النوع الاجتماعي وتحرير المرأة. ومن بين هذه المجموعات في مصر "نظرة" للدراسات النسوية، والمبادرة المصرية للحقوق الشخصية، ومؤسسة المرأة الحديثة، ومركز النديم لإعادة تأهيل ضحايا العنف، ومنتدى المرأة والذاكرة. وفي هذا السياق، تعتبر هذه الورقة جزءًا من الحوار الجمعي، وتعتمد على بحثي وأعمالهم الهامة ومصدر إلهامها هؤلاء الذين وقفوا على الخطوط الأمامية وهؤلاء الذين تحملوا الواقع المرتبط بالمجتمع الذكوري وعنف الدولة في حياتهم وبيوتهم وفي الشوارع.

ما وراء التوجهات النسوية المستشرقة والليبرالية السائدة

في الحقيقة لا يوجد توجه نسوي أو منهج واحد للقضاء على المجتمع الذكوري وتحقيق العدل بين الجنسين وتحرير المرأة. إن النظريات النسوية تختلف حسب الوقت والمنطقة والسياق التاريخي والوضع السياسي، وهناك بالفعل مناقشات حول الصراع على السلطة بين الناشطات النسويات. وطوال عقود عدة، ساد توجهان نسويان رئيسان على المناهج البديلة (مثل النسوية المناهضة للامبريالية) في المنطقة العربية: ١) النسوية الليبرالية و٢) النسوية المستشرقة/ الامبريالية/ العنصرية. وهذه التوجهات تطورت بشكل رئيسي في السياقات الأوروبية، بما في ذلك تاريخ حقوق الإنسان الليبرالية الجديدة أو الاستعمارية أو الإمبريالية أو جميعها. فالمنهج النسوي الليبرالي يُسيطر على أعمال حقوق الإنسان المتعلقة بالنوع الاجتماعي وحقوق الإنسان في المنطقة العربية، وعلى المستوى العالمي، يُسيطر التوجه النسوي المستشرق على الخطاب

الأوروبي والأمريكي المتعلق بالنوع الاجتماعي في العالم العربي (على الرغم من أننا نرى الاستشراق الداخلي أو الذاتي موجود في المنطقة العربية).

النسوية المستشرقة/ الإمبريالية/ العنصرية

إن المناهج الرئيسية في حقوق الإنسان التي تم وضعها في شمال العالم والتي غالبًا ما يطبقها العلماء أو المدافعون المقيمون في الشمال على المنطقة العربية، تستخدم الأطر النسوية التي تنطوي على "لوم الثقافة" أو شرح أن الثقافة أو الدين(أي الإسلام) هو سبب قمع المرأة (خاصة إلقاء اللوم على الإسلام أو الثقافة العربية لتسببها في اضطهاد المرأة). ويصور هذا التوجه الإسلام والثقافة العربية على أنها جزء من تقليد لا يتغير موجود خارج التاريخ ولا يتماشى والحضارة. وتعتمد النسوية المستشرقة/الإمبريالية على الافتراض أن المرأة العربية مقموعة من ثقافتها ودينها وتحتاج إلى أن ينقذها الغرب. وتم استخدام هذا التوجه مرات عدة كتبرير للتوسع الإمبريالي في الشرق الأوسط أثناء مرحلة ما بعد الحرب الباردة. ونحتاج فقط إلى أن نتذكر الفترة التي تلت هجمات الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ عندما قامت منظمات نسوية مثل "الأغلبية النسوية" Feminist Majorityبدعم مزاعم إدارة بوش الخاصة بـ"اضطهاد المرأة المسلمة" كحجة للغزو العسكري لأفغانستان على الرغم من الأثر المدمر لهذا الغزو العسكري على المرأة الأفغانية. كما رأينا هذا التوجه موجود في الإعلام الأمريكي الخاص الذي غطى خبر الصحفية الأمريكية البيضاء لورا لوجان التي تم الاعتداء عليها في ميدان التحرير. إن تغطية الخبر جعلت لورا لوجان المرأة البيضاء التي احتاجت إلى أن يتم انقاذها من بين براثن وحشية المجتمع الذكوري والثقافة العربية والإسلامية وكأن المرأة المصرية غير موجودة ولا تتعرض للتحرش يوميًا. وتجاهلت التغطية الصحفية كيف أن بلطجية مبارك ساهموا بشدة في العنف الذي يُمارس ضد المرأة في التحرير. وبالنسبة للنسوية المستشرقة/ الإمبريالية، فإن جسد لورا لوجان مهم. ولكن الدكتورة نها رضوان التي تم الاعتداء عليها وضُربت حتى كادت أن تموت من قبل بلطجية مبارك الذين مزقوا قميصها وتم خياطة رأسها، فهي غير موجودة. وأميرة، الشهيدة المصرية التي قتلتها الشرطة غير موجودة بالنسبة للنسويات المستشرقات ولا حتى ليزا محمد حسن التي

صدمتها سيارة الشرطة موجودة. سالي زهران غير موجودة. فلقد تلقت ضربة على مؤخرة رأسها من قبل أحد بلطجية مبارك بعصا سميكة، وذهبت إلى منزلها لتنام ولم تصحو أبدا. فبالنسبة للنسويات المستشرقات، يعد العنف ضد المرأة مهمًا فقط عندما يمكن شرحه على أنه نتيجة للثقافة العربية أو الإسلام. فالعنف ترتكبه الدول –خاصة الولايات المتحدة. والدولة أو الدول التي تدعمها الولايات المتحدة (أي مصر أو اسرائيل) لا تخضع للمحاسبة على ما ترتكبه من عنف ضد المرأة. وفي الوقت الذي سادت فيه النسوية الليبرالية والإمبريالية الساحة العالمية لعقود طويلة بداخل المنطقة العربية أو فيما يتصل بها، فإن الأطر النسوية الأكثر شمولية بإمكانها أن تُفسر طرق اضطهاد المرأة من خلال أنواع عديدة من حالات عدم المساواة الهيكلية والعنف.

وبشكل عام، تتجه الأطر الليبرالية لحقوق الإنسان نحو تعريف حقوق الإنسان للمرأة من حيث الحقوق السياسية الفردية، وهو إطار يعطي الأولوية للمطالبات القانونية والحقوقية ويمنح المرأة المساواة بموجب القانون. ونتيجة لذلك، فإن الحقوق المتعلقة بالعدالة الاقتصادية والاجتماعية تعتبر اهتمامات ثانوية على أقصى تقدير. وفيما يرتبط بالثورات العربية، لقد رأينا ذلك في الجهود التي تركز فقط على نظام الكوته أو الحصة التي تسعى إلى تأمين فرص متساوية للمشاركة السياسية أو التمثيل للرجال والنساء في الحكومات الجديدة. ويعجز هذا التوجه عن تفسير العوامل الكثيرة التي تُشكل فرص مشاركة المرأة وتبدلها (أي الطبقة الاقتصادية والاجتماعية). وثمة قيد آخر على هذا التوجه وهو أن المشاركة السياسية للمرأة قد لا تقضي على المشكلات التي تواجهها أغلبية النساء في حياتهن اليومية – لا سيما أنها لا تضمن أن المرأة المشاركة في الانتخابات لا تعمل مع الجيش أو المجلس الأعلى للقوات المسلحة أو أنها تشترك في الالتزام تجاه العدالة في النوع الاجتماعي (أو العدالة الاجتماعية بشكل عام). وبالمثل، لقد رأينا أن انتخاب رئيسًاأسود لا يقضي على العنصرية في الولايات المتحدة. في الحقيقة، إن انتخاب رئيسًاأسودعلى درجة كبيرة من الأهمية للكفاح ضد العنصرية. ولكن الأكثر أهمية هو ما إذا كان هذا الرئيس الأسود ملتزمًا بمكافحة العنصرية وإلى أي مدى. ولذلك، علينا أن ننظر إلى ما

وراء الرمزية أو لعبة الأرقام التي تركز على عدد النساء في السياسية أكثر من التركيز على الأجندات السياسية الحقيقية للمرشحات. ويجب أن نُصر على وضع النساء في المناصب السياسية ممن لديهن التزام ليس فقط نحو نضال المرأة ولكن أيضًانحو نضال جميع النساء وجميع الأشخاص. وإلا سنكون قد شاركنا في استغلال المرأة باعتبارها رمز سياسي، مما يسمح لمن في السلطة أن يخفوا مجتمعهم الذكوري من خلال واجهة "تعيين المرأة" أو الاحتفال بعدد النساء في الحكومة.

لقد تعلمت المنطقة العربية من الماضي أن التركيز فقط على هدف زيادة عدد النساء في الحكومة يدعم السياسة النسوية الليبرالية التي تُمثل فقط مصالح النساء من الطبقة المتوسطة والعليا. فعلى سبيل المثال، لا يمكن للتركيز فقط على تحقيق رقم معين للنساء المنتخبات أن يحد من أثر الفقر على حياة غالبية النساء أو الآثار القاسية لليبرالية الجديدة على حياة غالبية النساء اللائي شاركن في الثورة.

النوع الاجتماعي والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية

غالبًا ما تبدأ نقاشات المنظمات غير الحكومية الليبرالية حول النوع الاجتماعي والمرأة بأسئلة على شاكلة: "ما هو وضع المرأة المصرية؟" ولكن إذا ما ارتكزنا على تحليل الوضع الاجتماعي والاقتصادي، فلا يوجد امرأة مصرية واحدة، ولا يمكننا أن نتحدث عن المرأة المصرية باعتبارها فئة عامة. فالنساء المصريات من الخلفيات الاقتصادية والاجتماعية أو الريفية والحضرية المختلفة، مثلًا، لا يتشاركن في نفس الصراعات ويمكن للمرأة فعلًا أن تضطهد غيرها من النساء. ومن الضروري أن نلاحظ أن العديد من الاتحادات العمالية التي تقوم على النساء في المدن الصناعية بمصر قد ساعدت في تحفيز الثورة، وهذا يعني أن الفقر قد كان بالفعل أحد عوامل حشد العديد من النساء للمشاركة في الثورة. إن النساء سواء كن من البنايات الكبرى التي تقطنها الطبقة العاملة على أطراف القاهرة أو البيوت الاسمنتية في القرى (اللائي تعملن في صنع الحقائب والأحذية وتجميع الألعاب ولوح الدوائر الإليكترونية لأجهزة الكمبيوتر

ليتم بيعها في أوروبا والشرق الأوسط والخليج) اللائي انضممن مع عمال المصانع في ٢٠٠٨ لحشد وتأسيس الحركة التي قادت جزئيًا انتفاضة ٢٠١١ (حركة شباب ٦ أبريل). وفي تونس واليمن ومصر وليبيا..إلخ تعاني المرأة من الفقر بأشكال مختلفة. وبالتالي لا يمكننا تناول قضية النوع الاجتماعي والثورة بشكل مناسب دون تحليل النقاط التي يتداخل فيها النوع الاجتماعي مع الطبقة الاقتصادية والاجتماعية.

ففي مصر، أثر ارتفاع الفقر الناتج عن نظام الإصلاحات الهيكلية الذي وضعه صندوق النقد الدولي في ١٩٩١ على إمكانية الوصول إلى التعليم ونجم عنه ارتفاع معدلات الأمية بين الفتيات والنساء خاصةً في المناطق الريفية. فالفقر يؤثر على امكانية الحصول على رعاية صحية مناسبة للنوع الاجتماعي مثل رعاية الصحة الإنجابية – مما يؤدي الى زيادة معدل الوفيات بين الأمهات. ولقد أصبح توظيف النساء آلية عامة للتأقلم مع الفقر الأسري وارتفاع تكلفة المعيشة. ففي عام ٢٠١١، تشير التقديرات إلى أن نسبة الأسر التي تعيلها المرأة هي ٢٢٪ من إجمالي الأسر المعيشية في مصر. إن العمل بداخل المنزل وخارجه يضع ضغوطاً هائلة على حياة المرأة، لاسيما عندما تكون المرأة مسئولة عن معظم الأسرة (والأسرة الممتدة) سواء ما إذا كانوا يعملون خارج المنزل أم لا. وبما أن هؤلاء النساء مسئولات عن تربية الأطفال، فالأمهات يتأثرن أكثر بالتحديات الاقتصادية مثل الفقر وعدم امكانية الحصول على مياه نظيفة وكهرباء مقارنةً بالرجال.

ما الذي تعلمنا إياه الثورة المصرية بشأن النوع الاجتماعي؟ أولًا، يعد تحليل نقاط التداخل بين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والنوع الاجتماعي أمرًا ضروريًا لوضع قضايا النوع الاجتماعي والمرأة في إطار مفاهيمي وللقضاء على اضطهاد المرأة. ولا يمكننا أن نقلل من أهمية الظروف العالمية التي شكلت ملامح الفقر. فمنذ تطبيق نظام الإصلاحات الهيكيلة الذي وضعه صندوق النقد الدولي في عام ١٩٩١، تتضاعف عدد السكان الذين يعيشون بأقل من ٢ دولار يوميًا في مصر ليصل عددهم إلى ثلث المصريين الذين يعيشون تحت خط الفقر عندما

بدأت الثورة المصرية[1]. وبينما أفادت الإصلاحات الهيكلية وتحرير السوق للشركات الأجنبية والمصريين الأثرياء فائدة عظيمة (في عام ٢٠٠٨، احتلت مصر المركز الأول في الإصلاحات ضمن مسح ممارسة انشطة الأعمال الذي يجريه البنك الدولي)، إلا أنها دمرت الاقتصاد المصري وتسببت في ظهور عوارض اجتماعية صارخة. فعلى سبيل المثال، بدأت ظاهرة أطفال الشوارع في عهد مبارك – فهم أطفال يعيشون في الشوارع ويعملون في تلميع الأحذية وجمع القمامة والتسول والتنظيف وصف السيارات وبيع الطعام وهم من الفئات شديدة الضعف تعرضت للقسر لتعمل في الأنشطة غير القانونية.

لقد شكلت الطرق التي شارك من خلالها الجيش المصري، خاصةً كبار الضباط، في الفساد المالي لنظام مبارك واقع الفساد والفقر في مصر. وفي الحقيقة، كان فساد نظام مبارك هو الشكوى المحورية للنساء والرجال الذين انضموا إلى ركب الثورة. وقد كتب والتر امبرست:

"إن الانفاق على الجيش في حد ذاته أمر مريح لأنه يتضمن موازنة الدولة والعقود مع الشركات الأمريكية التي تقدم المعدات والخبرة الفنية. ولقد قدمت الولايات المتحدة جزءاً كبيراً من تمويل هذه النفقات بموجب القواعد التي تلزم إعادة تدوير كم كبير من هذه الأموال ليذهب إلى شركات أمريكية، ولكن هذه الصفقات تطلبت وسيطاً. ومن يمكن أن يكون وسيطاًأفضل لعقود المعونة الأمريكية غير رجال نفس الجيش الذي يتلقى الخدمات المدفوعة من قبل هذه المعونة؟ وفي هذا الصدد، كان مجمع الصناعات الحربية المصرية يسرق مرة أخرى صفحة من الكتاب الأمريكي، إلى الحد الذي استفاد منه الجيش المصري من المعونة الأمريكية، فمصر كانت جزءاً من المجمع الصناعي الحربي الأمريكي المشهور بنظام الأبواب الدوارة الذي يعيد تدوير رجاله العسكريين باعتبارهم جماعات ضغط وموظفين في مقاولي وزارة الدفاع (٢٠١١)[2]"

(1) http://bankwatch.org/bwmail/52/revolution-ebrd-required-any-new-role-egypt
(2) http://www.jadaliyya.com/pages/index/717/the-revolution-against-neoliberalism-

إذا كانت قضايا مثل فساد الدولة والفقر قد أثرت تأثيرًا عميقًا على حياة معظم النساء المصريات وكانت من الشكاوى المحورية التي أدت إلى مشاركة المرأة في الثورة، إذن فإن النوع الاجتماعي بالفعل يتم تشكيله وهيكلته بواسطة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والعكس. إن تحليل أثر الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية على النوع الاجتماعي تحليلًا شاملًا يتطلب وضع النوع الاجتماعي والظروف الاقتصادية والاجتماعية في سياق عالمي والنظر بجدية إلى عدم إمكانية الفصل بين النوع الاجتماعي والظروف الاقتصادية والاجتماعية والإمبريالية (بما في ذلك السياسات الاقتصادية الليبرالية الجديدة ودعم المؤسسة العسكرية المصرية والفساد). وبالتأكيد، جعلت الإمبرياليةمن الفساد والعسكرة والفقر مظالم رئيسية دافعًا لمشاركة النساء إلى الإنضمام إلى الثورة. إن تحسين حياة المرأة يستلزم مواجهة هذه القوى السياسية المتعددة في نفس الوقت.

العنف الجنسي والثورة

ثمة قيد آخر على منهج النسوية الليبرالية وهو تحليل التحرش الجنسي على أنه مشكلة ناتجة بشكل رئيسي عن عدم المساواة بين الذكور والإناث (أو كظاهرة ثقافية "للمجتمع الذكوري العربي") بدلًا من أنها مشكلة تتشابك مع المشكلات الأكبر المتمثلة في العسكرة والفساد وعنف الدولة. نظريًا وبشكل عام، وضح الباحثون في مجال النسوية أن الدول ـ الأمم مترسخة في المجتمع الذكوري وأن عنف الدولة هو عنف ذكوري. فإن دولة مبارك المصرية العسكرية، على سبيل المثال، قد اعتمدت باستمرار على الأفكار الأبوية للذكورة والأنوثة وعملت من خلال العنف والتحرش المبنيان على النوع الاجتماعي المقبولان. وأثناء الثورة المصرية، سبت الشرطة النشطاء السياسيين بأسماء أمهاتهم، كما استخدم نظام مبارك والمجلس العسكري التحرش والعنف الجنسي واختبارات العذرية لقمع الثورة ـ ولإخماد اصوات النساء وابعادهم عن المشاركة السياسية. ويقول النشطاء من مجموعات مثل نظرة ومنتدى المرأة والذاكرة في مصر أن العنف الذي تمارسه الدولة ضد الناشطات السياسيات هو من بقايا نظام مبارك

و"سياسة نظامية تتبعها القوات المسلحة والشرطة." وتناقش هذه المجموعات العنف ضد المرأة بعد سقوط الرئيس مبارك بالشكل التالي:

"تم توثيق العنف المؤسسي ضد الناشطات بدءًا من ٩ مارس مع اختبارات العذرية وفشل التحقيقات وعدم محاسبة المسئولين. وتم رؤية ذلك في أحداث ١٩ نوفمبر عندما اختفى الجيش من المشهد وأخذت قوات الشرطة القيادة في استخدام العنف النظامي ضد المتظاهرين من بينهم النساء، ومرة أخرى في أحداث مجلس الوزراء في ١٦ ديسمبر."(١)

ما الذي تعلمنا إياه الثورة عن النوع الاجتماعي؟ عندما يكون العنف والتحرش الجنسي ضد المرأة أداة تستخدمها الدولة، فإن صداها يُسمع في المجتمع مرسلةً رسالة فحواها أن التحرش الجنسي ممارسة مشروعة وأداة مبررة للحفاظ على السلطة سواء كان ذلك في إحدى مؤسسات الدولة أو المنزل أو الشارع. ولذلك عواقب وخيمة تقوض من جهود القضاء على العنف المبني على النوع الاجتماعي. فعلى سبيل المثال كيف لنا أن نتوقع من المرأة التي تعاني من العنف الجنسي أو المبني على النوع الاجتماعي بمنزلها أن تتصل بالشرطة أو السلطات لحمايتها إذا كانت هذه السلطات نفسها تمارس وتدعم هذا النوع من العنف ومسئولة عن العنف المبني على النوع الاجتماعي. لذلك ينبغي تحليل التمييز على أساس الجنس والعنف الجنسي ومواجهتهما بطرق تأخذ العلاقات المتداخلة بين العنف المبني على النوع الاجتماعي وعنف الدولة على محمل الجد.

وغالبًا ما يُنظر إلى التحرش الجنسي في الشارع على أنه ببساطة مشكلة "الشوارع" أو مشكلة من خلالها يرتبط "الرجل العربي" بـ"المرأة العربية" في "ثقافتنا" أو "عقولنا". وغالبًا ما تُقابل النساء اللائي يتحدثن عن التحرش الجنسي باستراتيجية لإسكاتهن حيث يُقال لهن "ثقافتنا لا تعامل المرأة بشكل سيئ... الرجال العرب يحترمون النساء..إلخ". إلا أن التحرش والعنف الجنسي لا يعتبرا مشكلات ترتبط بالعلاقة الفردية بين الذكور والإناث، بل هي مشكلات

(1) http://nazra.org/en/term/violence-against-women

تدعمها وترسخها المجتمعات الذكورية والعنف العسكري الذي تمارسه الدولة والعنف المدعوم من نظام مبارك ودعم الغرب له.

وربما يكون هذا هو السبب أنه في اليوم العالمي للمرأة في نوفمبر ٢٠١١ أي ثمانية أشهر بعد سقوط نظام مبارك وأثناء الفترة التي مارست فيها المؤسسة العسكرية عنفًا شديدًا ضد الشعب المصري، ذكرت منظمات حقوق الإنسان المصرية وكان من بينها نظرة للدراسات النسوية والمبادرة المصرية للحقوق الشخصية ومؤسسة المرأة الجديدة ومركز النديم لإعادة تأهيل ضحايا العنف ومنتدى المرأة والذاكرة أن دعم المرأة المصرية يعني دعم الثورة:

لقد بدأنا التخطيط للعديد من الأنشطة بناءً على موضوع هذا العام، إلا أنه في ظل الظروف الحالية والانتهاكات التي تم ارتكابها ضد المتظاهرين، فإن المنظمات الموقعة لهذا البيان قد قررت ألا تشارك (في يوم المرأة العالمي) و(بدلًا من ذلك) وأن تشارك في المظاهرات ضد وحشية قوات الشرطة والجيش والانتهاكات التي مارستها السلطات الحاكمة. وباستمرار العنف لليوم السابع، فإن الموجة الثانية للثورة قد بدأت ضد العسكر وليس فقط وحشية الشرطة. إن العنف الذي نواجهه في هذه اللحظة من جانب قوات الشرطة والجيش لهو تجل واضح لسبب محاربتنا لقوات الجيش.. لقد شاهدنا نساءً أُخرجوا من الصفوف الأمامية فاقدات للوعي بسبب الغاز المسيل للدموع، وتابعنا حالات لنساء تم حبسهم بواسطة قوات الأمن ونحن الآن نقوم بتوثيق الظروف التي في ظلها تم القاء القبض عليهن واستخدم العنف ضدهن. كما أن الناشطات السياسات اللائي كن يتحدثن على المنصات في أول موجة للثورة في يناير يقفن الآن في الصفوف الأمامية مشكلين دروعًا بشرية وهن كذلك في المستشفيات الميدانية في معظم المناطق الخطرة للمظاهرات – شارع محمد محمود. إن النساء في هذه اللحظة يطورن من أدوارهن في المجال العام ويدفعن ثمن ذلك، فالنساء أكثر عرضة إلى العنف المبني على النوع الاجتماعي إلى الحد الذي يوقفهن عن المشاركة في المظاهرات أو الوقوف في الصفوف الأمامية. فنحن نحارب وسوف نحارب دائمًا الفاشية العسكرية، ولن ننسى كيف قام الجيش بانتهاك الحقوق الجسدية للمرأة وكرامتها بإجراء كشوف العذرية عليها في مارس الماضي، وينبغي أن

تصدر المحكمة حكمًا في قضية قرار الجيش يوم ٢٩ نوفمبر. إننا في اليوم العالمي للقضاء على العنف ضد النساء نسألكم نساء ورجالا أن تدعموا الثورة المصرية في موجتها الثانية، لنتمكن من الوصول إلى مرحلة ديمقراطية آمنة ونستكمل دورنا في بناء وطننا.(١)

إن الحلول الشاملة للقضاء على العنف ضد المرأة تتطلب الذهاب إلى ما وراء سن قوانين لمكافحة التحرش الجنسي وتجريمه ومعاقبة مرتكبيه، ورفع الوعي الاجتماعي وتغيير"الثقافة" أو القلوب أو العقول. وكما أظهرت الثورة، يجب أن تكون الجهود الرامية إلى القضاء على العنف الجنسي مرتبطة بالنضال الأوسع الذي يهدف إلى القضاء على عنف الدولة بشكل عام.

المرحلة الانتقالية والرئيس مرسي وما بعدهما

في أعقاب سقوط نظام مبارك، كانت تلك هي الفترة التي شاركت النساء في كل مراحل الثورة مع نظرائهن من الذكور، ولكن الحقائق على أرض الواقع تشير أن إدارة مرسي سوف تهمش المرأة في المناصب الحكومية. وهذه الانتكاسات حدثت في سياق تاريخي أوسع حيث عمل المجلس العسكري وبعده نظام مرسي بنشاط ضد أجندات العدالة الاجتماعية (بطرق مختلفة وبدرجات متفاوتة). إن عزل قضايا المرأة والقول بأنه ببساطة قد تعرضت المرأة إلى الخيانة بعد الثورة، يُحرف الواقع الذي مفاده أن المجلس العسكري وبعده نظام مرسي قد خانا عددًا من المطالب الثورية. وسأبدأ هذه المناقشة من خلال نظرة عامة على تهميش المرأة في المناصب الحكومية عقب سقوط مبارك. وتحتاج هذه المشكلة، بحق، إلى اهتمام شديد على الرغم من رغبتي في اقتراح أن واقع الثورة يستلزم منا إعادة تأطير لكيفية تصور هذه المشكلة والاستجابة إليها ووضعها في إطار يوضح ارتباطها بالصراعات المتعددة على السلطة والموارد أثناء الفترة الانتقالية.

فبعد شهرين من سقوط مبارك، أدان المركز المصري لحقوق المرأة إقصاء النساء من التعيينات ضمن المحافظين الجدد لأنه عندما قام المجلس العسكري

---

(1) http://nazra.org/en/2011/11/we-stopped-our-participation-intl-campaign-against-gender-based-violence .

وحكومة الدكتور شرف بتغيير عددا من المحافظين لم يكن من بين المعينين امرأة واحدة، فقد كانوا يعملون ضد مبادئ الثورة[1]. وبحلول ديسمبر ٢٠١١، استمرت المرأة في المطالبة بالعدل بين الجنسين على عدة جبهات – ولقد كانت "مظاهرة حمالات الصدر الزرقاء" ضد وحشية الجيش من أكبر المظاهرات التي نظمتها المرأة في مصر خلال مائة عام تقريبًا والبعض اختار أن يحارب أمام المحكمة. فلقد حركت سميرة إبراهيم دعوى قضائية ضد الطبيب العسكري الذى أجرى "كشوف العذرية" عليها وعلى سبع متظاهرات أخريات في مارس. وعلى الرغم من تبرئة ساحة الطبيب، إلا أن الحقيقة ستظل أن القضية قد نظرت أمام المحكمة وهو أمر مهم.[2]

ولقد انزعج نشطاء حقوق الإنسان بسبب غياب المرأة من الحقائب الحكومية. وقامت ست مجموعات حقوقية مصرية بإصدار بيان مشترك يقولون فيه أن غياب المرأة غير مقبول في الحكومة الثورية. وفي يونيه ٢٠١١، تم إصدار ميثاق المرأة المصرية بواسطة ما يقرب من ٥٠٠ منظمة غير حكومية أثناء مؤتمر "المرأة المصرية: شركاء في الثورة وفي بناء مصر الديمقراطية". ويُدرج الميثاق المطالب الاجتماعية والسياسية للنساء المصريات، بما في ذلك مطلب تولي ٤٠٪ من المناصب الوزارية[3]. ورغم هذه الحقوق والحقيقة التي مفادها أن الثورة قد تمخض عنها نساء مسيسات على درجة كبيرة، إلا أنه تم تهميش المرأة تهميشًا هائلًا في الانتخابات. فعلى سبيل المثال، فازت المرأة بـ١٢ مقعدا في الانتخابات البرلمانية من إجمالي ٤٩٨ مقعدًا. وهذا يعني أن المرأة ممثلة بنسبة ٢.٤٪ في البرلمان مقارنةً بالمتوسط العالمي وفقًا للأمم المتحدة والذي يبلغ ١٩٪. هذا بالإضافة إلى أن جميع المرشحين في جولة الإعادة للانتخابات الرئاسية في ١٦ و١٧ يونيه كانو من الرجال.[4]

(1)http://www.ecwronline.org/english/press%20reless/2011/press%20release-%20 women%20have%20been%20excluded%20from%20governors%20 positions .pdf
(2)http://www.guardian.co.uk/journalismcompetition/egypts-women-thought-revolution
(3)http://weekly.ahram.org.eg/2011/1066/feature.htm
(4)http://www.guardian.co.uk/world/2012/jun/04/egyptian-women-better-under-mubarak

وقام الرئيس مرسي، في حركة رمزية صارخة، بتعيين قبطي وامرأة وسلفي ضمن فريقه الرئاسي. ويبدو من تعيين القبطي والإمرأة وكأنه يستجيب إلى تهميش الأقباط والنساء ولكنه لا يضمن أن المعينين بالفعل يمثلون احتياجات المسيحيين أو النساء. فلنأخذ باكينام الشرقاوي، كمثال، فهي مساعدة الرئيس للشئون السياسية وهي قريبة من الإخوان المسلمين، مما يشير إلى أن اهتمامتها من الأرجح أن تتماشى واهتمامات الرئيس والإخوان المسلمين. وفسر أحد المدونين الثوريين تشكيل الفريق الرئاسي بقوله: "لدينا مفكر مسيحي واحد مستقل وثلاثة إسلاميين في فريق مساعدي الرئيس".[(١)] والمشكلة الأكبر هي وجود ثلاث سيدات فقط في الفريق الرئاسي ومستشاري الرئيس من بينهم اثنتين تنتميان إلى الإخوان المسلمين، أما الثالثة فهي سكينة فؤاد وربما تكون المرأة الوحيدة التي لديها التزام تجاه العدالة الاجتماعية. وسكينة فؤاد هي روائية وكاتبة شهيرة ومعروفة بتوجهاتها الداعمة لحقوق المرأة ومعرفتها بقضايا المرأة وآراءها القوية ضد الفساد والدكتاتورية. وقد كانت من ضمن الأعضاء المؤسسين لحزب الجبهة الديمقراطية الليبرالي التوجه.[(٢)] وهي جزء من المجلس الاستشاري الذي لا يعد جزءًا من الفريق الرئاسي، ويتكون هذا المجلس من خبراء استشاريين منوط بهم دور استشاري فقط.[(٣)]

وعقب هذه التعيينات، أصدر نائب رئيس الدعوة السلفية ياسر البرهامي فتوى بكراهة سفر الفتيات لمسافة ٢٥ كلم لحضور كلية الهندسة ونصحهن بعدم الالتحاق بكليات الهندسة "لأن بها مجهود شاق وتضطر إلى الاختلاط بالرجال". وأصدر مركز القاهرة للتنمية وحقوق الإنسان بيانًا يستنكر فيه الفتوى ويصفها "بالتشدد والرجعية الشديدة"،كما أشار المركز إلى أن الفتوى ينبغي أن تصدر عن دار الإفتاء المصرية التي تعد الجهة الرسمية المسئولة عن إصدار الفتاوى والتي تتكون من أكثر من عالم في مختلف التخصصات الشرعية[٤].

---

(1)http://egyptianchronicles.blogspot.com/2012/08/meet-morsis-presidential-team.html
(2)http://egyptianchronicles.blogspot.com/2012/08/meet-morsis-presidential-team.html
(3)http://www.twitlonger.com/show/j24s6a
(4)For more information on this fatwa and responses to it, see: http://www.al-monitor.com/pulse/politics/2012/09/egyptian-women-are-half-the-revo.html

وفي أوائل سبتمبر ٢٠١٢، أعرب ائتلاف جمعيات حقوق المرأة عن قلقه إزاء ضعف تمثيل المرأة في الفريق الاستشاري للرئيس. وتضمن هذا الإئتلاف ١٦ منظمة وجمعية نسوية مصرية. ووفقاً للصحفية أمينة خيري:

"وتتهم هذه المنظمات الرئيس محمد مرسي بأنه لم يف بوعوده بتعيين امرأة في منصب نائب الرئيس، وأن تشكيل الفريق الرئاسي جاء ليثبت أن النساء لسن على أجندة الرئيس، فضلاً عن أن غالبية من وقع عليهن الاختيار ينتمين إلى تيار الإسلام السياسي، وذلك على غير ما كان يجب أن يحدث بأن يتضمن سيدات من تيارات سياسية متنوعة".[1]

ما الذي تعلمنا إياه الثورة عن كيفية تصور هذه المشكلة والاستجابة إليها؟ منذ انتخاب مرسي، استرعى غياب النساء من المناصب الحكومية اهتماماً كبيراً في المناقشات المصرية وفي العالم أجمع حول المرأة المصرية بعد سقوط مبارك — وكأن تمثيل المرأة سياسياً هو اهتمام المرأة الأوحد هذه الأيام. والمشكلة الأخرى هي أن النقاشات والحراك المرتبط بالمطالب الملحة للثورة (القضاء على الفساد والفقر وغيره) قد اتجهت إلى إهمال مكون النوع الاجتماعي في هذه المطالب والآثار المختلفة التي قد تترتب عليها بالنسبة للنساء والرجال وهياكل النوع بشكل عام. وعند تأطير المشكلات الاجتماعية عموماً دون تحليل أو منظور للنوع، فإنها تعكس تجارب الرجال ومنظورهم وتُفقد السبل المعقدة التي من خلالها تعمل كافة اشكال السلطة من خلال النوع والجنس.

كيف يبدو المنظور الأوسع المترابط والمتداخل، ذلك المنظور الذي يربط قضايا النوع والمرأة بالعنف الذي تمارسه الدولة؟

بالنسبة لقضية المرأة في نظام مرسي، فمن شأن تحليل أوسع للنوع أن يبحث تهميش إدارة مرسي لكل من النساء والأقباط. ويستغل الإسلاميون الراديكاليون والمستشددون فرصة وجود رئيس مسلم لتحقيق انتصارات ضد المرأة والأقباط. لذلك، فمن أجل مواجهة تهميش المرأة، قد نسأل، ما هي الظروف الهيكلية

(1)http://www.al-monitor.com/pulse/politics/2012/09/egyptian-women-are-half-the-revo.html#ixzz282H6RBE9

والتاريخية التي وضعت الإخوان المسلمين في السلطة وكيف أصبح تهميش المرأة والأقباط بمثابة أداة يستخدمها الإسلاميون المتشددون والراديكاليون لاحتكار السلطة؟ ولماذا وكيف تلعب قضايا المرأة والأقباط دورًا في الديناميكيات الأكبر التي يجد فيها الرئيس مرسي نفسه في مأزق إما يكون ضد المرأة ويسعد الإسلاميين الراديكاليين المتشددين أو مع المرأة ويغضب الإسلاميين الراديكاليين المتشددين؟ ولماذا أصبح دعم المرأة والأقباط يختلط بالظهور بشكل أقل تدينًا ومصداقية في هذه اللحظة التاريخية؟ وكيف يمكن للأجندة السياسية التي تتحدى الاحتكار الإسلامي لمجلس الشعب أن تساعد في مناهضة تهميش المرأة والأقباط والشباب وفي الوقت ذاته تطالب بالعدالة الاجتماعية والاقتصادية بشكل أكثر وسعًا.

وبدلًا من البدء من القمة - من واقع المناصب بالحكومة والانتخابات- قد يبدأ تحليل متصل ومتداخل من القاعدة للقمة — من واقع الحياة اليومية للسكان. فعلى سبيل المثال، بعد زيارة مرسي للصين وقرض صندوق النقد الدولي الأخير، أصبح من الواضح أن الليبرالية الاقتصادية الجديدة سوف تستمر وتنتعش في مصر وأن نظام مرسي سوف يعمل على تمكين المستثمرين ورجال الأعمال ضد العمال والفلاحين. وقد أصبح جليًا أنه لن يكون هناك تغييرًا جذريًا من مبارك إلى مرسي عندما يصل الأمر إلى تبني أجندة ليبرالية جديدة في مصر. فلقد قال بعض المفكرين بالفعل أن ليبرالية مرسي الجديدة قد تكون أكثر راديكالية من مبارك. وكما ناقشت من قبل، أن الليبرالية الجديدة لهي حقًا قضية النوع ومشكلة أثرت على المرأة (خاصة المرأة الفقيرة) تأثيرًا واضحًا. ولقد رأينا بالفعل استمرار التعذيب حتى الآن وعدم محاسبة مرتكبي أعمال العنف ضد المتظاهرين أثناء الثورة حتى الآن. فلم يرى أيا من الذين نجو من عنف الدولة أو أهالي الشهداء العدالة. وفي الواقع، يعتبر عنف الدولة مجنسن ويتجسد في شكل مختلف في حياة الرجال والنساء.

إذن، لماذا توضع القضايا النسوية أو قضايا النوع أو المرأة غالبًا في إطار خارج أو منفصل عن المطالب الملحة بالقضاء على الفقر وعنف الدولة والإمبريالية؟ هل هو بسببالمنظمات الليبرالية السائدة التي تؤطر "قضايا المرأة" وتعتمد على

مفاهيم ليبرالية للتعامل مع النوع – مفاهيم تتجاهل النقد الموجه لسلطة الدولة والامبرياليه، والتي تؤدي إلى الحراك الذي يترك العنف الهيكلي والإمبرياليةكما هي؟ إن عدم ربط النوع بما يشار إليه غالبًا بـ"الأمور الأكثر الحاحًا" في وقتنا هذا (الفقر والفساد والقمع والعسكرة وعنف الدولة والإمبريالية..إلخ) ينتج عنه تحليلًا عامًا سطحيًا "للمرأة" و"النوع" ويسهم في استفحال المشكلة الحالية التي تُرحل فيها قضايا المرأة كلها لتصبح ثانوية من ناحية الأهمية إن لم تكن غير ذات أهمية في الحوار والحراك العام – بين النشطاء والمنظمات غير الحكومية والحزب الحاكم والإعلام الخاص أو البديل.

وكما أوضحت الثورة المصرية، ثمة حاجة ماسة إلى مواجهة الأطر الليبرالية السائدة التي تتناول "تحرير المرأة" وإعادة التفكير في أنواع الحلول التي نروج لها. إن السؤال عن وضع "المرأة المصرية" أو السؤال عن "المساواة بين المرأة والرجل" لا يعبر عن نضال غالبية النساء في مصر. فالتركيز على "القضاء على عنف الدولة" يفتح الآفاق أمام فهم هياكل السلطة المترابطة والمتعددة والتي تُشكل حياة النساء والطرق المختلفة التي تعاني بها المرأة من العنف استنادًا إلى وضعها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي (أي المرأة العاملة والنساء من الطبقة المتوسطة والعليا)، وسواء كانت نساء الثورة يُعرفوا باعتبارهن ناشطات نسويات أم لا، فالأمر غير مهم لأن كل المطالب الثورية من شأنها تحسين حياة النساء (والرجال بأشكال مختلفة) (أي الحد من الفقر ومحاربة الفساد والقمع..إلخ). إن النضال الثوري من أجل الكرامة والتحرير على كافة الأصعدة هو نضال نسوي وجزء من النضال من أجل تحرير المرأة وابقاء المرأة (والرجل) على قيد الحياة. ومن شأن منهج "انهاء عنف الدولة" نحو النوع الاجتماعي ومعاناة المرأة أن يتحدى النشطاء لإعادة تأطير المطالب الثورية – خاصة وأن كل اشكال السلطة تعتمد على النوع الاجتماعي وتعمل من خلاله. فمثلًا، قد يتم إعادة تأطير المطالب الثورية من حيث انهاء العسكرة الذكورية، والواقع المعني بالنوع والخاص بالخصخصة والفساد والفقر واضفاء الصبغة الجنسية على هياكل العنف الذي تمارسه الدولة. ويقدم التحليل الذي يأخذ في اعتباره النوع، فهمًا

أوسع وأكثر شمولًا لكيف تعمل السلطة والتبعات الشاقة والجلية لسلطة الدولة في حياة النساء والرجال والأسر والمجتمعات بشكل عام.

وأهم من ذلك كله، ينبغي أن يسترشد تحليلنا للنوع الاجتماعي بالنساء العرب الثوار – هؤلاء اللائي وقفن في الخطوط الأمامية وخاطرن بحياتهن وقتلن من أجل الحرية والتحرير. ومن ثم، يصبح واضحًا أن تغيير القانون والحقوق الفردية وزيادة أعداد النساء في المناصب الحكومية بالكاد تخدش السطح على الرغم من أهميتها. وتلقي المناهج المستشرقة باللوم على الثقافة أو الدين فقط لتُخفي الطرق التي تشكلت بها القيم الثقافية من خلال الحقائق المادية التاريخية مثل النضال المستمرللعثور على الوظيفة والطعام والرعاية الصحية والكرامة، ووضع نهاية لمشكلات التحرش والعنف والاضطهاد الذي تمارسه الدولة. وأخيرًا، يجب أن تؤطر النسوية المرتبطة بالمنطقة العربية في سياق عالمي بصورة تعكس العلاقة بين اضطهاد المرأة وممارسات الدولة والجيش والاقتصاد العالمي والإمبريالية.

الربيع العربي والأقليات

رستم محمود

كاتب وباحث سوري

يتصاعد الجدل العام بشأن مطالب وحقوق الأقليات، كإحدى ظواهر وكواشف "الصندوق الأسود" للمجتمع السياسي العربي. فإنظمة حكم بالغة المركزية، وشديدة الحساسية تجاه أي مجال عام ذو خصوصية مستقلة عن سيطرتها المطلقة على المجتمع، أسهمت بعمق، بوعي أو دونه، على تحوير العديد من الاختلافات المجتمعية والهوياتية والمناطقية، من حيزها الثقافية إلى نظيرها السياسي. حيث لم تعد تلك الاختلافات مجرد تفارقات في الهوية المجتمعية والثقافية فحسب، بل إلى مجال وصيغة مكونة ومؤسسة للخيارات السياسية والجماعات شبه المغلقة.

ما سيناقشه هذا البحث هو ثلاث خطوط متكاملة، وذلك لفهم طبيعة هذا التحول البنيوي في جوهر أطياف واسعة من المجتمعات العربية، كنتيجة لسنوات الاستبداد المديدة، وآثاره في هذه اللحظة التاريخية التأسيسية مع الربيع العربي.

أولا: تحديد توصيفي دقيق لإشكالية الأقليات، وتفكيك الأشكال المختلفة والمتراكبة لهذه الظاهرة السياسية.

ثانيا: "انفجار الدملة" التموضع السياسي وحالة الأقليات وآفاقها في لحظة الربيع العربي.

ثالثا: "نموذج تطبيقي" وهو عبارة عن رصد وتحليل عياني لنموذج تموضع "الأقليات" في لحظة الربيع العربي "النموذج السوري".

أولا: تحديد توصيفي للقضية.

ثمة مخيلتان سياسيتان تحيطان بالأفق المعرفي لذوي الأقليات لقراءة إشكاليتهم وتموضعهم، هذا لو وضعنا جانبا النكران المطلق الذي يلف موقف الأنظمة السياسية الرسمية في المنطقة، حيث لا تعترف البتة بوجود أية قضية أو مشكلة في هذا الاتجاه، بالرغم من استلهام وتبني الكثير من هذه الأنظمة نفسها، الآليات والدوافع واللعب على أوتار هذه القضية، لكن دون أن تعترف بها أبدا. كما لو وضعنا جانبا حالة "اللامفكر" به التي تنتاب النخب الثقافية والسياسية لغير أبناء جماعات الأقليات، اتجاه هذه القضية. فعدد طفيف جدا من المثقفين والمهتمين بالشأن العام في العالم العربي، يولون هذه القضية اهتماما عميقا، باعتبارها "قضية وطنية". حيث أن شعورا عاما يغالب كثير المثقفين، يذهب لفهم "القضية الأقلياتية" وكأنها شأن وقضية تخص أبناء الأقليات وحدهم، وحين يتم نقاشها مع هؤلاء الآخرون، فإنهم يناقشونهم من موقع "الآخر". فالوعي الثقافي والسياسي العمومي لهذه المشكلة، لم يرتقي لتحويل هذه القضية لمستوى "قضية وطنية" تخص تشكل الدولة الديمقراطية ومستوى العدالة السياسية في دولنا الحديثة. ويتوزع إثم بقاء هذه القضية في حيزها غير الديمقراطي، نخب الأقليات وغير الأقليات بشكل شبه متساو، لأسباب تاريخية وسياسية.. الخ.

تذهب المخيلة الأولى إلى فهم حالة الغبن السياسي التي تعاني منها الأقليات الطائفية والدينية والقومية في العالم العربية، وكأنها امتداد ثقافي وسياسي لغبن تاريخي مديد. فحسب هذه القراءة، كان أبناء الأقليات في منطقتنا يتعرضون لاضطهاد ثقافي وسياسي مركب، كانت تمارسه الأغلبية المسلمة بحق تبعة الأديان الأخرى، ويمارسه المسلمون السنة بحق أبناء الطوائف المسلمة غير السنية، ويمارسه العرب بحق أبناء القوميات غير العربية في المنطقة. وهذا ما يسمى ب"الفهم الثقافوي". حيث أن الحل لـ"قضية الأقليات" حسب هذه الرؤية، يتطلب إما فصاما بينها وبين جماعة الأغلبية الدينية والقومية في المنطقة، أو بمنح أبناء الأقليات ضمانات دستورية وقانونية وسياسية، حافظة لحقوقهم المغبونة من قبل هذه الأغلبية. فيما تذهب المخيلة الثانية، لفهم

القضية باعتبارها أحدى منتجات "الاستبداد الحديث" فحسب. فطبيعة الأنظمة الشمولية الحديثة في منطقتنا، حسب هذه الرؤية، استطلبت أشكالا من القمع على كافة المستويات. وقمع هذه الأنظمة لجميع أشكال التعبير والمعارضات السياسية، جر قمعا للتعبيرات الثقافية والسياسية الناطقة والمعبرة عن تطلعات وحقوق الأقليات الدينية والطائفية والقومية. حيث يسمى هذا الشكل من الفهم بـ"الفهم السياسوي" لـ"القضية الأقلياتية". حيث يظن المعتقدون به، بأن مشاكل الأقليات المختلفة، يمكن حلها مباشرة بمجرد نهاية حقبة الاستبداد السياسي في منطقتنا.

تعاني المخيلة الثقافوية من قصور معرفي أصيل، حين تذهب لفهم التاريخ بصورة استاتيكية. فحسبها كان التاريخ الاجتماعي والسياسي لمنطقتنا، تتابعا لصور وأشكال متعاقبة ومتماثلة من سياقات الغبن التي لحقت بأبناء الجماعات الأقلوية على أكثر من مستوى. حيث أن تلك الرؤية، بالإضافة لافتقارها لسند وكشف تاريخي أصيل وعميق، بجذور التحولات السياسية- الاجتماعية الكبرى، التي طرأت على كل البنى والايدولوجيات في فترات التاريخ المختلفة في منطقتنا. وبالإضافة لعدم هضمها لتبدل وتغير دلالة وطريقة علاقة (أقلية- أغلبية) سياسيا واجتماعيا، في حقب زمانية متخالفة من تاريخ مجتمعاتنا. بالإضافة لذلك، فإنها تحضن كمونا ايدلوجيا بالغا، تشكل الراديكالية السياسية جوهره (من السمات الجوهرية للراديكالية السياسية، فهمها التاريخ بصفاء بالغ، وكأنه حدث واحد غير منتهي التكرار والتوالد)، وهي المخيلة التي تغالب أبناء الأقليات على الأغلب الأعم. على الجهة الأخرى، فإن المخيلة السياسوية، تتعمى عن فهم تاريخي عميق لتأثير التراث والجذر الهوياتي، على طبيعة الأشكال السياسية المعاصرة ومنتجاتها، في مجتمعاتنا الحديثة. ومنها منتج الغبن الذي تلاقيه الأقليات. كما أن تلك المخيلة تتغاضى النظر عن فكرة رئيسية بالغة الدلالة في تجاربنا السياسية الحديثة، حيث أن تغير الكثير من الأنظمة السياسية الشمولية، لم تؤدي إلى تحسن وتحول في قضايا الأقليات، في أحيان كثيرة كانت "القيح الاقلوي" يزداد مرضا ولا يندمل، حينما كانت تجري تلك التحولات في بنية السلطة في بعض الدول. وربما التجربة الكردية

العراقية خير دليل على ذلك. المخيلة السياسوية لتصور مشكلة الأقليات، بالعموم، مخيلة "إرادوية" تُتبنى من قبل النخب المعارضة في دول الاستبداد، لتشكل صلة مع القواعد الاجتماعي لأبناء الأقليات، ولتشكل تفارقا سياسيا مع بنية الاستبداد.

توصيف الاغتراب الثقافي السياسي المتبادل

معرفيا، تتشكل "القضية الأقلياتية"، لو صح التعبير، من شيء مشترك من كلا المخيلتين السابقتين.

دخلت مجتمعاتنا "الحداثة السياسية" مع تكون الدولة الحديثة، بعيد انهيار الإمبراطورية العثمانية. الحداثة السياسية التي تعني انتفاء الدين كمهيمن لتراتبيات والتفسيرات السياسية، والذي كان ينعكس بالحكم المطلق للسلطان في الإمبراطورية العثمانية، وبذلك دخول مجتمعاتنا، لأول مرة، خضم التصارع السياسي فيما بينها، على لعبة السلطة والسياسية.. الخ. مجتمعاتنا التي كانت تتكون أساسا من بنى أهلية، كانت شبه معزولة عن بعضها البعض، أو كانت تتفاعل بالحد الأدنى، لغياب المدن الكبرى والركود الثقافي وانتشار التعليم الديني التقليدي.. الخ من سمات ما قبل الحداثة، التي كانت تعيشها المجتمعات "السرية" في الدولة العثمانية، حيث كانت السلطة المحلية هي المهيمنة، سلطة العشيرة والأعيان والزعامات الدينية والمناطقية.

لكن دولنا الحديثة تكونت نتيجة توافقات وتوازنات دولية، بعيد الحرب العالمية الأولى، وانهيار الامبراطورية العثمانية، وليس نتيجة جملة التفاعلات بين تلك المجتمعات الأهلية، التي ظلت على مستوى عال من الاغتراب الثقافي والسياسي فيما بينها. أي أن الاغتراب المتبادل بنية تأسيسية في بنية العلاقة بين مجتمعاتنا الأهلية في دولنا الحديثة، وهي عموما، كانت قضية عالمية مركزية عامة، فكل الدول كيانات مصطنعة بدرجات متفاوتة، تلك الدرجة التي تتعلق بمدى تطابق خيارات وحدود الكيان "المصطنع" مع رغبات وخيارات مجتمعاته الداخلية. حتى أن فرنسا التي تأسس كيانها المركزي، منذ أواسط القرن الخامس عشر زمن لويس الرابع عشر، فإن الكثير من الكتاب والباحثين

الفرنسيين يعتبرونها كيانا مصطنعا للغاية، "اختراع فرنسا" حسب المؤرخ الشهير أمانويل تود.

تعمقت "الاشكالية الاصطناعية" في المراحل التي تلت المرحلة التأسيسية في التاريخ السياسي للدول الحديثة. ففي أغلب الكيانات، وبشكل تقليدي، كانت المجتمعات الثقافية والأهلية المكونة لأي كيان حديث، تبدأ مرحلة التعارف والتآلف مع بعضها البعض. لتعمق معرفتها وفهمها المتبادل، ولتؤسس لذاكرة وطنية سياسية وثقافية واجتماعية ومشهدية بصرية.. الخ. حيث كانت تلك الذاكرات والهويات الوطنية المشتركة، بين البنى الأهلية الأولية، تتكون عبر مسيرتين مترادفتين. صور "النضال" المشترك الذي يخوضه جل المواطنين، في سبيل مصالحهم المشتركة. عبر نشاط النقابات وهيئات الدفاع عن الحريات العامة وشركات التنمية الاقتصادية والجمعيات المدنية والعمل السياسي والتصارع الفكري والثقافي والاجتماعي، في السينما والمسرح والإعلام وصناعة الرأي العام...الخ. ومن جهة أخرى، عبر صوغ مجموع مؤسسات الدولة التربوية والقضائية والدفاعية والاعلامية والحكومية، التي يجب أن تسعى لصناعة وتطبيق قوانين عمومية على اساس المواطنة، بحيث يتراجع دور البنى الأهلية في آليتي "الحق" و"الواجب" التي يفرضها جهاز الدولة العمومي، والذي يسعى لتحقيق أكبر قدر من العدالة والمساواة في كافة السياقات، وتشكل تقاربا وتآلفا بين تلك القوى الأهلية المؤسسة لكيان الدولة.

ما جرى في سوريا،مثلا، منذ التأسيس الأول عام ١٩٢٠، وحتى راهن الثورة الآن، كان تقريبا عكس ذلك بالكامل. فخلا سنوات الديمقراطية اليتيمة التي امتدت بين عامي ١٩٥٤- ١٩٥٨ كانت "الدولة" السورية تعمل بوعي تاريخي تام، لتعميق الشقاق فيما بين البنى الأهلية السورية، وبين تلك البنى والدولة نفسها. إي أنها كانت تزيد من غرابة السوريين عن بعضهم البعض وتضعف شعور المواطنة فيما بينهم، وتعمق من شكوكهم حول بداهة الكيان السوري. فتعظم من شك السوريين من منجزية كيانهم الدولتي. فطوال فترة وجود الكيان السوري، وبدرجات وأشكال متفاوتة، وبالذات في أزمان البعث، ومنها بالتحديد زمن الأسدين الأب والأبن، كانت السلطات الحاكمة قد ابتلعت

الدولة، فلم تلعب المؤسسات دورها الذي ذكرناه سابقا. كما انها أججت الصراعات الأهلية وتوازناتها، كأداة لضبط وإخضاع المجتمع، فتعمقت غربة السوريين عن بعضهم البعض، وكذلك هواجسهم المتبادلة.

الشيء المشترك بين المخيلتين كان بالضبط مزيجا من ذلك: الاغتراب التأسيسي بين مجتمعاتنا الأهلية لحظة تكون دولنا الحديثة، كانت نتيجة البنية الثقافية والسياسية التقليدية في مجتمعاتنا (الشيء الذي تتبناه المخيلة الثقافية كشرط ومفسر وحيد وطلق لإشكالية الأقليات في دولنا). تعمق ذلك الاغتراب عبر آليات "الاستنساب الأهلية" واغلاق المجال العام السياسي والثقافي، التي تبنتها الانظمة السياسية الشمولية فيما بعد، حيث انها لم تعمق الاغتراب بين البنى الأهلية فحسب، بل حولت الاغتراب لتواجس وتكاره ومعاداة بين تلك البنى. أي وباختصار: على ذلك الأساسين، فشلت دولنا في تكوين "أمة المواطنين" مع دخولها للحداثة السياسية، بل عمقت اشكال الوعي الاهلي للجماعات الثقافية والاجتماعية، ببعد سياسي رئيسي. فتكونت ضمن كيانات دولنا مجتمعات أهلية متناقضة ومتخاصمة وبوعي سياسي بنفسها، أي تكونت "أمم الطوائف" ضمن هذه الكيانات، وبنسب متفاوتة.

آلية الاستنساب المعكوسة

لافتقادها للشرعية الديمقراطية، ولتبنيها للشمولية السياسية، فإن الأنظمة السلطوية العربية، سعت لبناء اشكال الاستنساب المجتمعية والاهلية. شيء كثير شبيه بما كانت تفعله "الدولة السلطانية" التقليدية، من طرف تسعى لتأسيس روابط مع جزء من المجتمع، واللعب على عملية ضبط العلاقة بين تلك التكوينات المجتمعية، حيث تسعى السلطة عبر الآلية الأولى لتكوين جهازها السلطوية الموالي لها، وتسعى عبر الآلية الثانية للهيمنة العمومية على المجتمع، عبر تصوير نفسها كحام وحيد للمجتمع من الاشتباك المفتوح.

المسألة الأكثر يسرا في بلداننا، حيث خزان الهويات الثقافية الدينية والقومية والمذهبية والمناطقية، هي آلية التحويل، من التناقضات السياسية إلى نظيرتها الثقافية الهوياتية. فهي تتم بيسر بالغ: نظام سياسي لا يستطيع تأمين

مستوى ولاء سياسي عالٍ وموثوق، لتمركزه حول نفسه وتفضيله الدائم لمعاييرالبقاء على دوافع التحديث. وهذا ما يدفعه لجذب وتبني جماعات واطراف متعاضدة ومتشابكة معه عضويا، لا يملكون خيالا سياسيا يهتم بذلك التناقض الموجود في قلب آلية نظام الاستبداد. ثم ينشط النظام في مرحلة لاحقة على أحداث آليات استنسابية، تقرب وتبعد جموع المواطنين من ثروات السلطة الرمزية والمادية، حسب هوياتهم وانتماءاتهم الثقافية تلك. الأمر الذي يحول تناقض النظام السياسي، إلى تناقض ثقافي وهوياتي بين مجموع السكان.

ثمة شبه دائرة مغلقة، تبدو حتمية في ما يخص هذا الشأن. إذ تتقصد النظام غير الشرعي، في تكوين بنية أجهزته، إنتاج أعضاء من دون مخيلة ومن دون ذات، ليكون هؤلاء بالغي الطوعية من دون اعتراض أو تساؤل. هذا بدوره يتطلب أن يستقدمهم من خارج دائرة الفعل الاجتماعي، ويمارس معهم لعبة الإغراء، الإطاعة مقابل الحضور والاندراج في هذا الفعل الاجتماعي. تمنحهم الاعتراف الاجتماعي المرتبط بها وبسببها، اعتراف وحضور نابع بانتماء وولاء هؤلاء لهذه السلطة ومؤسساتها وأجهزتها. الشيء الذي يعني بالمقابل، قدرة السلطة الدائمة والفاعلة على سحب ذلك الاعتراف في اللحظة التي ترتئيها، تلك اللحظة المترافقة لتمرد هؤلاء ورفضهم إنتاج الممارسات المطلوبة منهم.

هذه الدائرة المغلقة التي لا تقف في مقام ومستوى واحد، بل تتعمق وتتوسع مع التراكم الزمني، فمزيد من الاعتراف يستوجب مزيدا من التورط والتبني والتماهي مع تلك الأجهزة وأفعالها في المجتمع. ومن طرف آخر، فإن تلك الدائرة تستجوب من السلطة مزيدا من إنتاج تلك البيئات المهمشة المزدحمة بعديمي المخيلة والذات، لتستطيع دوما رفد أجهزتها بمزيد من هؤلاء. هذه المعادلة التي تفرز مزيدا حتميا من التناقض بين أجهزة السلطة وقاعدة المجتمع الأوسع. لاختصار ذلك، فإن الأنظمة السلطوية في منطقتنا، سعت للاستعانة ببنيتها الأهلية لبناء أفراد أجهزتها السلطوية الرئيسية، بغض النظر عن مجمل الجهاز الاداري الذي يكون دوما ثانوي التأثير والدور. فالجهاز الحافظ والحامل للسلطة عادة ما يكون من بيئة أهلية وشديد الصلة بالنظام. طبعا يخضع مستوى ذلك، لمدى تهور ونكوص العلاقة بين الدولة والسلطة، أي بمدى هضم

الجهاز السلطوي لمؤسسات الدولة المختلفة، كما أنه يخضع من طرف آخر لمستوى أزمات النظام وفقدانه لأشكال الشرعية المختلفة. الشيء الذي يوحي بهيمنة وسيطرة قطاع اجتماعي أهلي وثقافي معين على الدولة، وسيطرة شعور مقابل بالغبن السياسي على الفئات الأخرى من مكونات المجتمع. وهنا لابد من وضع ملاحظتين أساسيتين:

- ليس للبنى الأهلية التي يعتمد عليها النظام السياسي الشمولي مقياس واحد ودقيق، فاعتماد نظام الرئيس العراق السابق صدام حسين في أجهزته الأمنية على أبناء منطقة منبته الأول "تكريت" والطائفة السنية، كان يوجد ما يقبله من اعتماد نظام حافظ الأسد على أبناء الطائفة العلوية وجل معادلة "اتحاد الأقليات" في إقليمه السياسي المحيط، وكان يقابلها اعتماد نظام الملك حسين على أبناء العشائر الأردنية من غير الفلسطينيين، وربما كان النظام المصري في زمن الرئيسين أنور السادات وحسني مبارك، يعتمد على قادمين من مناطقة "الدقهلية" بشكل أخف للسببين المذكورين سابقا، من قوة مؤسسات الدولة في مصر وحفاظ النظام على الحد الأدنى من شرعيات ثورة يوليو وحرب أكتوبر، وكذلك الحال في اليمن والعربية السعودية وسلطنة عمان.. إلخ. أي أن هذه الأنظمة لا تفتقد الآليات التي تستطيع عبرها صناعة جهازها الحاكم، من طائفية ومذهبية وقومية ومناطقية وعشائرية وثقافية ولغوية.. الخ.
- لا يعني تبني الأنظمة الشمولية لآليات استنساب أهلية بأن طبيعة الحكم وشكل النظام يغدو محكوما من قبل تلك الجهة الأهلية أو تلك، أي أن كل الأنظمة الشمولية كانت تنتظم عادة حول طبعتها المركزية ومصلحة بقائها، وكانت تضع الاستنسابات الأهلية في خدمة ذلك وليس العكس. فصحيح ان قطاعات من تلك البنى الأهلية كانت في صلب الأجهزة الحاكمة لهذه الأنظمة، لكن الصحيح أيضا أن القطاع الأوسع من بنية النظام الأهلية نفسها كانت تعيش كل أشكال الحرمان والاضطهاد السياسي التي تعيشه باقي المجموعات الأهلية، وأن

الأنظمة كانت تسعى دوما على قمع معارضيها، بنفس السلوك ودرجة العنف، بغض النظر عن أسسهم الأهلية. فالنظام الشمولي دوما يكون عقيدة نفسه.

تميز الأشكال الأقلوية المختلفة.

في الأساس، كان التمايز الأساسي السياسي/الأهلي دينيا فحسب، أي كان تمايزا بين المسلمين وغير المسلمين، من مسيحيين ويهود، وذلك على امتداد رقعة الامبراطورية العثمانية التي انبثقت منها كل دولنا الحديثة. ذلك لأن الدين كان حمال السلطة ومصدر شرعيتها الوحيد عبر مؤسسة الخلافة، ولأن الدين كان المفسر والمهيمن على وعي الجماعات الأهلية بذاتها. فجملة التشريعات والسياسيات في الامبراطورية العثمانية كانت تبنى على التفسيرات الدينية، إلى حين صدور التنظيمات العثمانية عام ١٨٣٩م التي ساوت بين جميع مواطني الامبراطورية العثمانية، بغض النظر عن انتمائهم الديني. إلا أن وقوع الحرب الأهلية الأولى في لبنان ١٨٦٠م ومآلاها من تبني العديد من القوى العالمية حماية المجموعات الأهلية في متصرفية جبل لبنان، كان مدخلا ونكوصا عن تحديثات قوانين التنظيمات، حيث تحول ما هو أهلي عبر أشكال الحماية تلك، إلى ما هو سياسي مباشر، وخصوصا في العلاقة بين المسلمين والمسيحيين. عملت ثورة ١٩١٩ م المصرية على تبني أفق جديد للحياة السياسية المدنية من خلال شعارها الشهر "الدين لله والوطن للجميع". إلا أن تأسيس الجماعات السياسية الدينية بعيد عام ١٩٢٤م حين ألغت تركيا الحديثة كرسي الخلافة العثمانية، وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين واستطالتها، أججت "المسألة الطائفية" بدرجة بالغة. ثم أضافت الأيدولوجيات القومية الناصرية والبعثية، التمايزات القومية إلى التمايزات الدينية، وبالذات في العراق وسوريا والسودان، وبدرجات أقل في مصر ودول المغرب العربي. ثم بعيد الثورة الإسلامية الإيرانية، والتأثير العميق للمجتمعات العربية بمجريات الأحداث في افغانستان، اضيفت التنابذات المذهبية السنية/الشيعية. وفي عهود أحدث، تنشطت التمايزات اللغوية الأمازيغية/العربية

في كل من المغرب والجزائر. وهنا يمكننا وضع ثلاث ملاحظات توضيحية لهذا التمايز المركب:

- تعد التمايزات الطائفية والقومية كنتاج لأزمات وتحولات سياسية كبرى حدثت في منطقتنا، فتستلهم ما يتماهى معها في المجال الاجتماعي الثقافي. فتطيف المجتمع سياسيا يحتاج دوما لأساس ثقافي ومحرض ومحرك سياسي.
- يعاني المشرق العربي، الذي يعد خزان الهويات الثقافية والاجتماعية والقومية، كما يعتبر منبع الأيدولوجيات الدينية والقومية، ومنطقة بالغة الحساسية الجيوسياسية بسبب تشكل إسرائيل، وعليه اندلعت وانعكست كل الأزمات السياسية الكبرى في المنطقة؛ لذا فإن مجتمع المشرق العربي عانى اشكالا مركبة ومريكة من تحولات هوياته الأهلية المتنوعة إلى تصارعات أهلية فيما بينها، بما لا يقارن بنظيره في الدول المغاربية ومصر.
- ثمة ترابط بيني عابر لحدود دولنا الحديثة، فيما يخص علاقة الجماعات الأهلية ببعضها البعض. إذ كما تنتقل الأزمات السياسية من دولة لأخرى من هذه الدول، فإن شعورا عميقا بالتعاضد يجمع الكثير من أبناء الجماعة الأهلية الواحدة في مختلف هذه البلدان؛ الشيء الدال على هشاشة بنية الدولة الوطنية الحديثة في هذه البلدان؛ والدال أيضا على قدرة الكثير من التنازعات الأهلية من التحول من شكلها "الوطني" إلى نظيرها الأقليمي.

لكن أساسا ثمة أربع انماط واضحة من تحول البنى الأهلية إلى هويات سياسية متصارعة، أو ما نسميه بـ"مشكلات الأقليات":

١. الإشكالية القومية: وتأتي على رأسها القضية "الأقلية" الكردية في كل من العراق وسوريا، وكذلك القضية الأمازيغية في كل من المغرب والجزائر.
٢. الإشكالية الطائفية: حيث تشكل القضية (الإسلامية/المسيحية) في كل من مصر ولبنان وسوريا والعراق، الجوهر الأساسي لهذه المشكلة.

٣. الإشكالية المذهبية: يشكل التنازع بين المذهب الإسلامية السني وكل من المذهب الشيعي الاثني عشري في كل من العراق ولبنان، والمذهب العلوي في سوريا، والمذهب الزيدي في اليمن النقاط المركزية لهذه الإشكالية، وأشكال غير واضحة من التنازع السني/الأباضي في ليبيا وتونس.

٤. إشكالية "السكان غير الأصليين": حيث العلاقة بين المقيمين الأصليين والمهجرين في بعض الدول، كالعلاقة بين العشائر الأردنية الأصيلة والمهجرين الفلسطينيين، والعلاقة بين أبناء العشائر الكويتية الحائزين على الجنسية الكويتية والمحرمون منها "البدون"، وقضية القبائل الأفريقية في جنوب ليبيا والسودان. تتعين أشكال العلاقة بين الدولة وباقي بنى المجتمع "المركزية" وبين هذه البنى الأهلية الأقل حجما نسبيا، تتعين بأشكال مشاهبة لتلك المتعينات التي بين الدولة والمجتمعات "الأغلبية" وأبناء البنى الأقلوية "المكرسة".

ملاحظتان:

- في كثير من الحالات يحدث شكل من التركيب المعقد لأكثر من شكل من تلك المستويات. فمثلا، قد تجد مواطنا سوريا كرديا مسلما سني المذهب، فإن هذا المواطن الواحد، ينتمي للأقلية القومية الكردية، قوميا، بينما ينتمي إلى الأغلبية الدينية الإسلامية، على المذهب السني. وتحديد انتماء الفرد إلى أي من مجموعتي (أغلبية – اقلية) الأهليتين في البلاد، يتوقف بالدرجة الأولى على وعي هذا الفرد لنفسه وهويته السياسية والثقافية المركزية ذات الأولوية بالنسبة له. أي أنه سيعتبر نفسه من أبناء الأقليات، لو كان قوميا كرديا مقابل الأغلبية العربية، لكنه سيعتبر نفسه من مجموعة الأغلبية السكانية، لو كان يشكل الوعي الديني هامشا كبيرا من وعيه السياسي والثقافي. كما أن ذلك التحديد يتوقف من طرف آخر على صعود أي من الأيدولوجيات والخطابات السياسية في بنية نظام الحاكم للدولة. فالدولة السورية التي سيطر عليها التيار القومي العربي، همشت هذا

الفرد السوري تبعا لوعيها به كفرد كردي، لكن أي سيماء إسلامية، فيما لو سيطرت على فضاء الدولة السورية مستقبلا، ستنسب هذا الفرد إلى المجموعة الأغلبية التي تظنها.

- ثمة نوع من التباين بين نمطين من توزع الأقليات على عموم جغرافيا البلاد. فثمة الأقليات النسبية، التي تشكل مجموعة أقلية بالنسبة لعموم البلاد، لكنه تتمركز في بيئية جغرافية معينة من البلاد، تشكل به أغلبية سكانية في منطقتها تلك، كوضع أكراد العراق مثلا، الذين يشكلون الأغلبية المطلقة في ثلاث محافظات عراقية شمالية. عادة يعاني المنتمون لهذا الشكل من ضغوط واشكال من الغبن السياسي من قبل السلطة المركزية في دولهم، بينما يشكلون استرخاء ثقافيا واجتماعيا غير مضغوط في اماكن "جغرافياهم" الخاصة. فيما ثمة شكل الأغلبية المطلقة، حيث يتوزع المنتمون لها على عموم جغرافيا البلاد، فيشكلون أقلية اجتماعية في كافة البيئات التي يحيونها. فالأقلية الدينية المسيحية في سوريا، تكاد تساوي عددا الأقلية القومية الكردية، لكن الاكراد يتجمعون في بيئات متكورة في المناطق الشمالية من البلاد، بينما يتوزع المسيحيون السوريون على كافة البيئات السورية في جميع المدن. وحسب ذلك، ثمة الكثير من تفاصيل تأثير "التموضع الأقلوية" على كلا النمطين.

بناء على تلك التفاوتات الجوهرية بين الأنماط المختلفة لطيف إشكاليات "القضية الاقلوية"، وحسب باقي تفاصيل الحالات المختلفة والمركبة لأصناف "قضية الأقليات"، يتشكل خطاب سياسي ومعرفي واسع بحالتهم، من حيث تحديد أشكال الحقوق والمطالبات لأبناء الأقليات، تبدأ بالمطالبة بحق المساواة في المواطنة في بعض الدول وبعض القضايا الأقلياتية، وتنتهي بحد المطالبة بالانفصال والاستقلال عن كيان الاغلبية السكانية في بعض الحالات الأخرى.

عموما، ولثلاث أسباب رئيسية، فإن حدود الفصام والتفارق الأيدلوجي والخطابي بين "تبعة" المجموعتين (الأقلية- الأغلبية) هي أقل حدة وتصادما،

وأكثر قابلية للحل ضمن الدولة الواحدة في المستقبل المنظور، في دول المغرب العربي ومصر، بما لا يقارن في بدولة منظومة الخليج والمشرقي العربيين، لما يلي:

١. المجتمعات السياسية المغاربية والمصرية أكثر استقرارا تاريخيا، فالكيانات المغاربية أقل صناعية مقارنة بالكيانات العربية الأخرى، هذا لو اعتبرنا أن جميع الكيانات اصطناعية بنسب مختلفة. فالدول المغاربية قديمة التكون، مصر والمغرب بالذات، اجتماعيا وسياسيا، بينما المجتمعات السياسية في الخليج والمنطقة المشارقية، حديثة التكون نسبيا. حيث تكون اغلبها كنتائج لتوازن القوى بعيد الحرب العالمية الأولى، ولا يوجد ذاكرة عميقة في دولة واحدة قبل تكوينها الحديث.

٢. حجم الأقلمة والتداخل والحضور الدولي أكبر في المناطق المشارقية، لأسباب تتعلق بوجود إسرائيل وامدادات الطاقة ومركزية المنطقة المشارقية استراتيجيا بالنسبة للعالم السياسي الدولي. هذا المناخ الذي يمنح حرارة للتصارعات البينية للهويات الأهلية في هذه الدولة، خصوصا وأن الكثير منها متداخل في أكثر من دولة.

٣. الذاكرة المغاربية عموما ونسبيا، أكثر صفاء وسلاما داخليا، من الذاكرة المشرقية التاريخية، هذا لو استثنينا الحالة السودانية، التي تعتبر قد أنجزت في النموذج الجنوبي، وأن الصراع الدرافوري، غير قائم على إلا على أساس سياسي مناطقي، ولا يعتبر صراعا هوياتيا.

ثانيا: "انفجار الدملة" التموضع السياسي وحالة الأقليات وآفاقها في لحظة الربيع العربي

الأقليات ولحظة الربيع العربي

اللافت، إذا اعتبرنا أن المجتمعات السياسية في كل من تونس وليبيا واليمن، لا تحوي على إشكالات أقلوية واضحة، فإن البنى "الأقلوية" في دول الربيع العربي الثلاث الأخرى، مصر سوريا والبحرين، تتصف ببرود واضح في موقفها من هذا الحدث التاريخي. وهو برود نتج عن ثلاث تراكيب في حالة الربيع العربي:

١. لحضور هواجس عميقة في وعي الأقليات من تحلل مكتسبات العلمانية السياسية التي كانت في بنية هذه الدول، بسبب التصدر المتوقع لتيارات الإسلام السياسي على المشهد السياسي عقب الربيع العربي. وهي ملاحظة يجب أن تدرك بدقة، فاعتبار الأقليات كاحتياط دائم للعلمانية، لا يعني بأي حال تفضيلها للخيارات "الديمقراطية" الناتجة عن صناديق الاقتراع. لأن الديمقراطية حسب وعي الأقليات، تعني في النهاية حكم الأغلبية. حيث ستعني تلك الأغلبية في الكثير من بلداننا "الأغلبية الشاقولية" القائمة على البنية الأهلية والهوياتية، وستحتاج العملية الديمقراطية لوقت طويل في بلداننا لتتحول لحكم "الأغلبية الأفقية" السياسية. كما أن الديمقراطية المنظورة في أفق الربيع العربي، حسب القراءة الأقلوية، ستختصر في العملية الانتخابية تلك، ولن تتعداها للشروط الكبرى للديمقراطية نفسها، كحرية الصحافة والعلمنة وفصل السلطات.. الخ.

٢. لأن حكم بلدين رئيسين من بلدان هذا الربيع العربي، كان أساسا حكما "أقلويا"، أي أن عصب السلطة الرئيس في هاتين الدولتين "سوريا والبحرين" يوصف بأنه مشكل من تبعة مذهب إسلامي يشكل أقلية مذهبية بالنسبة لمجموع السكان في هاتين الدولتين. لذا، فإن ثورات الربيع العربي في هذين البلدين يمكن وصفها، لو صح وسم السلطات فيهما بالأقلوي، يصح وصفها بـ"ثورة الأغلبية".

٣. للراهب العميق لأبناء الأقليات من حالة الإضرابات الأمنية العميقة التي قد ترافق هذه الثورات، وهو حس سياسي اجتماعي تاريخي مرافق للأقليات، ومتأثر بشكل بالغ في منطقتنا بالأحداث التي اعقبت حرب العراق، ومآلات الأقلية الدينية المسيحية هناك.

من هذه المؤشرات يمكننا ملاحظة ما يمكن أن تنتجه القاعدة الجماهيرية للأقليات من تعبيرات وخطابات سياسية.

- سينجذبون للخطابات السياسية المناهضة عموما لتوجهات الإسلامية السياسية، حيث يمكن لهذه "المناهضة" أن تشكل متن قاسمها المشترك،

وإن كانت من تعبيرات أقلياتية منوعة في البلد الواحد. حيث يمكننا فهم إمكانية ذلك بأي مقارنة بسيطة مع المجتمع السياسي التقليدي التركي. الذي كان ينقسم عادة بين تيارين رئيسين، يهضم كل واحد منهما تعبيرات معينة من القاعدة الأهلية العمومية. كانت التعبيرات اليمنية القومية، تتشكل من قواعد القوميين الأتراك وتعبيرات الإسلام السني، منذ عهد رئيس الوزراء الأول المعبر عن هذا الاتجاه عدنان مندريس وحزبه الديمقراطي التركي في الخمسينيات من القرن المنصرم، وإلى عهد رجب طيب أردوغان وحزب العدالة والتنمية، مرورا بعهدي أريكان وسليمان دمريل. بينما تأسست التعبيرات اليسارية التركية تاريخيا، على قواعد القوميين الأكراد وتعبيرات الطائفة العلوية في البلاد. تطيف سياسي على أساس البنى الأهلية، كهذه الحالة التركية، يمكن أن يحدث في الأفق المنظور للحياة السياسية في أكثر من بلد عربي.

- ستميل تعبيرات الأقليات السياسية والثقافية، إلى كافة أشكال المهادنة والتفاوض بين القوى الصاعدة في الربيع العربي، وبين القوى التقليدية الحاكمة، ولن تحبذ الخيارات الانقلابية والصدامية. هذه الأخيرة التي قد تدفع باتجاه الصدام الأهلي، حيث تعتبر هي أشد المتأثرين بهذه الحالة.

مسارات "الحل"

في الأفق المنظور، عمليا، لا يوجد ما يسمى بـ"الحل" لقضية الأقليات، بل بالأحرى ثمة "حلول" جزئية وموضوعية وتراكمية، يمكن أن تفكك من حالات الاحتقان في هذه القضايا. فقضايا الأقليات لا تنتمي إلى سياقات السياسيات والخطط السياسية المباشرة، تلك التي يمكن للحكومات والقرارات والمراسيم أن تعالجها. بل تنتمي قضايا الأقليات لسياقات الهوية والتصارعات الاجتماعية البينية المديدة. وليس سرا، أن مجتمعاتنا لم تخض هذه التجارب البينية بعمق، مقارنة بصراعها المديد، ككتلة متآلفة مع "الآخر"، الذي كان دوما يتمثل

بذوات أخرى خارج مجتمعاتنا. ما نقصده بالضبط، ان إشكاليات علاقة الفرد بالدين والقومية والمذهب الديني والمكان الجغرافي والآخر الاجتماعي، وجملة الضوابط بين أجهزة الدولة والسلطة وهذه المفاهيم، والتي تشكل السيماء العامة المحيطة بقضايا الأقليات، ما نقصده أن هذه الإشكاليات كلها ما زالت عميقة الحضور والدور في مجتمعاتنا، ولم تدخل منتجات الحداثة الفكرية والسياسية إلى بناها في مجتمعاتنا.

لكن مع ذلك، فإن جملة من الطروحات والممارسات التي يمكن أن تفعلها القوى السياسية الصاعدة في زمن الربيع العربي، يمكن أن تخفف من حالة الاحتقان والتهاجس المتبادل:

- أن لا توحي ولا تشرعن أية قوة سياسية، بأن استلامها للسلطة والحكم يخولها للهيمنة والسيطرة الاجتماعية والثقافية. فمجموعة المعطيات التي تشكل الحقل العام، من المساواة بين الجنسين والمساواة بين جميع الأفراد على أساس المواطنية وحرية التعبير وإبداء الرأي والنشر والتجمهر وتأسيس المؤسسات، إلى الحريات الجنسية والشخصية والعقائدية، التي على أساسها يتم التفاعل بين جموع المواطنين لا يمكن مسها أو الإنتقاص منها، بأي ظرفٍ من الظروف، وتحت أي تفسير خاص سياسي أو ثقافي أو ديني للمعاني، من قبل أية سلطة، وإن كانت منتخبة. فهذه الحقوق مكتسبة ومشرعنة عبر نضالات طويلة، ساهمت وتعاضضت من أجلها مفاعيل إنسانية شتى. فكما لا يحق لأي نظامٍ ديمقراطي أوروبي حديث، مثلا، أن يعيد تشريع أي قانون يبيح الاستعباد أو العنصرية أو الكراهية، فإنه لا يمكن لأي تيارٍ سياسي أن يحتكر معنى الدين وتفسير القيم وتحديد الحياء العام، كما كانت الأنظمة الاستبدادية السابقة تحتكر تعريفات الوطنية والانتماء والمقاومة. كما أن أي مس جوهري بمؤسسات ومواثيق الدولة يعتبر فعلا استبداديا، حتى لو صدر عن سلطة منتخبة "ديمقراطيا". إن عدم احترام وضمان أي سلطة سياسية للحقل العام وخواصه، ودفاعها عنه وعن المنخرطين به، من أي تأثيرٍ عنفي أو مؤسساتي يحمل تفسيراته وقيمه الخاصة،

يشكل في الحقيقة ممارسة تناقض قيم الدولة الجمهورية العليا التي انتجت المؤسسات التي مكنت الفعل الديمقراطي من إفراز هذه السلطة. والحالة الإسلامية تملك خصوصية مضاعفة في هذا الحقل، لأنها أساسا تنظيمات ومجالات سياسية تعج بالمفاهيم والرؤى القيمية، أضعاف ما تستحوذ على مبادئ وبرامج وتصورات سياسية واقتصادية وتنموية.

- أن تكون جملة الحقوق والمكتسبات التي يمكن أن تحوذها الأقليات، يجب أن تكون مضمونة ومصونة بقوة أجهزة الدولة، لا أجهزة السلطة. فما يمُنح من حقوق لأي طرف سياسي، يتم حسب جسم وشكل أساس هو الدولة بمؤسساتها وقيمها والروابط الموجودة بينها. حيث لا يمكن للفرع، المتمثل بالسلطة التنفيذية (التي غالبا ما سوف تكون من قوى الأغلبية الشاقولية الهوياتية في الفترة المنظورة من الديمقراطية الوليدة)، يجب أن لا تمتلك حق أن تغير الهيكل الأساسي الذي قامت عليه "الدولة". لأنّها في ذلك الحين تهدم الأساس الذي قامت عليه، وكسبت الشرعية عبرها. فالسلطة ممنوحة القوة التنفيذية، لأنه ثمة دستور معن ومضبوط قد صاغ آلياتها. دستور نتج عن تفاعلٍ تاريخي وذاكرة جماعية ونضالات مشتركة وقيم عالمية ومكتسبات اجتماعية والكثير من العوامل الأخرى، التي شكلت مجتمعة هذا الدستور، الوثيقة الأساسية لأي دولة، والكل شركاء بالتساوي في هذا المنجز التاريخي، ومنهم بالذات القوى الاجتماعية التي توصف بـ"الأقليات". ولا يمكن لأي حزب حاز على السلطة بفعل حصوله على نصف أصوات الناخبين، أو حتى أقل، أن يتعدى على هذه الأسس. والشيء الذي يصح على الوثيقة الأساسية للدولة، "الدستور"، يصح أيضا بحق المؤسسات التي صاغها، أي مؤسسات الجيش والتعليم والنقابات والضمان الصحي والقضاء. وما يمنح للسلطة التنفيذية هو فقط حق الإدارة وتسيير شؤون محددة بالقوانين والأعراف في هذه المؤسسات، أو بعضها. أما تغيير بنية ومعاني ومقاصد وجوهر هذه المؤسسات وغيرها، التي تشكل بنيان الدولة

الحديثة، فهو غير منوط بأي طرف سياسي. ولا يمكن وسم أي سلطة تريد التحكم بالأسس والمؤسسات إلا كونها سلطة استبدادية، حتى لو كانت مفروزة حسب عملية "ديمقراطية".

من "تحالف الأقليات" و"الفيدراليات" إلى "أمة المواطنين" و"دولة القانون" إلخ

في زمن الربيع العربي، كيف يمكن للسلطات الحديثة، المنتخبة بطريقة ديمقراطية، أن لا تعيد آلية الاستنساب الثقافية للسلطة، بالضبط كما كان تتفعل السلطات الاستبدادية. فهذا بالضبط ما سيلغي التناقض والتفارق بين "الشعبين" اللذين أفرزتهما سنوات الاستبداد العربي (شعب الأغلبية وشعب الأقلية) وهو بالضبط ما سيفرز عن هذه الثورات منتجها الديمقراطي. فعلى السلطة الحديثة، أن تتصرف بسلوك سياسي وليس هوياتي، لتخرج تماما، ومعها الدولة، من "اللعبة الثقافية" التي يجب أن تبقى لعبة المجتمع، لا السلطة والدولة. (العلمنة العميقة). من الآن وإلى أن يتم حل هذا التناقض الذي بات أصيلا فيعمق وعي مجتمعاتنا، لابد من التصرف مع المجتمع على سويتين مترادفتين. تبنى الأولى على رفض النكران، والاعتراف الحقيقي بـ"مأثرة" سنوات الاستبداد وما سبقها على مجتمعاتنا، بحق جميع البنى الأهلية في مجتمعنا واللعب على تصارعاته والاستفادة من هواجسه المتبادلة. الاعتراف الثقافي والوجداني والسياسي بذلك. لكن بالمقابل، رفض أن يتحول هذا الواقع والاعتراف به، إلى نصوص دستورية وقانونية وأعراف سياسية، التي يمكن أن تحول هذه اللحظة الاستثنائية، التي تلي الاستبداد المديد، إلى بنية ممتدة وأصيلة في تاريخ مجتمعاتنا.

كانت "الأقليات" الأهلية، وبالذات في المشرق العربي، ترتهن في وعيها السياسي على قاعدة حسابية بسيطة: يمكن لتآلف وتضامن سياسي وثقافي ضمين بين هذه القوى "الأقلوية" أهليا في المجال السياسي، يمكن أن تكون موازيا سياسيا مناسبا للهيمنة التي يمكن أن تفرضها القوى "الأغلبوية" الأهلية في المجال السياسي. حيث كان الخطاب السياسي والأيدلوجي المعبر عن ذلك التحالف ينعكس بالمطالبة بعلمنة الدولة لمواجهة الأغلبية الدينية/المذهبية،

وعلى بناء هويات وطنية متضادة مع المجال القومي العربي، فيما يخص وعي الأقليات الأثنية غير العربية.

في لحظة الربيع العربي، تريد تيارات واسعة من تلك القوى التي كانت تستند على فكرة "تحالف الأقليات"، تريد أن تحول من وعيها السياسي المضمر ذلك، إلى مرتكزات سياسية وقانونية، تشكل ضمانة لوجودها السياسي مقابل "الهيمنة الأغلبوية"، والطرح الأساسي الذي تبذله في سبيل ذلك هو نموذج "الفيدرالية" السياسية ضمن الدولة الواحدة. الفيدرالية، المطروحة على أسس الهويات المذهبية والدينية والقبلية والمناطقية، تعد بمثابة نكوصٍ عن المنجز السياسي غير القليل الذي حققته كياناتنا الحديثة، وهو إرساء الدولة بكل قيمها ومفاهيمها ودورها في التنمية المجتمعية. فمع كل التحفظات التي يمكن أن نسجلها على نموذج الدول التي حققتها مجتمعاتنا، لكن دوما ثمة ناصية لا يمكن النكوص عنها، إلا وهي الدولة نفسها.

هل الفيدرالية نظام عالي الإنتاجية والدقة في توزيع الثروة الوطنية المادية والرمزية بين عموم سكان البلاد في التجارب العالمية التقليدية؟ نعم، لكن هذا هو الشكل الأسهل والأكثر عمومية للطرح. لأن السؤال الأصعب هو: كيف لنا أن نكون أشكالا فيدرالية شبيهة بتلك النماذج التقليدية العالمية؟ شبيهة بالفعل وليس بالاسم فقط. أي، كيف لنا الفيدرالية من فضاءات الانعزالية والتصادمية والهوياتية والمناطقية فيما بينها، أي أن لا تحوي الدولة الواحدة دويلات فيدرالية متصادمة فيما بينها.

ثمة تعبيرات مثل "دولة القانون" و"دولة المواطنين" وأمة المواطنين" و"سلطة القانون".. الخ من التطلعات المنظورة في الخطاب السياسي للكثير من الدعوات والرؤى السياسية في لحظة الربيع العربي هذه. إن تلك التطلعات الحالمة لا يمكن أن تحقق ببرامج وسياسيات وقرارات مباشرة ومتسقة، بل كونها تطلعات ضمن سياقات مجتمعية وثقافية وإنسانية أوسع، تتحقق على دفعات ونتيجة لمجمل التصارعات المجتمعية وتأثرها بالكل العالمية، وهي التي سوف تمنح قضايا الأقليات الحلول المتراكمة والمتراكبة غير المنظورة. وما فعله الربيع العربي، هو فتح الباب أمام تلك التحولات وتراكمها، حيث كانت سلطات الاستبداد

العربي تحاول خنق أية تجربة أو مبادرة مجتمعية أو سياسية أو ثقافية تندرج ضمن تلك السياقات الإنسانية الكبرى.

ثالثا: "نموذج تطبيقي"

رصد وتحليل عياني لنموذج تموضع "الأقليات" في لحظة الربيع العربي "النموذج السوري"

تكونت الدولة السورية الحديثة عام ١٩٢٠، نتيجة لتوازنات الحرب العالمية الأولى بين القوى الكبرى المنتصرة بالحرب وقتها. أي أن الكيانية السورية كانت من أشد الكيانات "اصطناعية" منذ المنشأ، وعلى بنية شديدة التنوع. فالمجتمع السوري يكاد أن يتكون من جميع المجموعات الأثنية والدينية والمذهبية التي تؤلف المجتمع الشرق أوسطي الكبير.

المجموعات الأقلياتية السورية تتشكل على ثلاث مستويات:

- الأقليات الأثنية (يشكل الأكراد حوالي ١٠٪ من السكان، والسريان والأرمن والتركمان حوالي ١٪) حيث تتكون قضيتهم السياسية بالتناقض مع الهيمنة السياسية للأغلبية العربية على جهاز الدولة وهويته العامة.
- الأقليات الدينية (يشكل المسيحيون حوالي ١٠٪ من السكان، ويوجد أقلية بالغة الصغر تنتمي للديانة اليزيدية) حيث تتكون قضيتهم بالتناقض من الأغلبية المسلمة في البلاد.
- الأقليات المذهبية (يشكل العلويون حوالي ١٢٪ من السكان، والدروز ٣٪ والإسماعليين ٢٪). حيث تتكون قضيتهم بسيطرة التفسيرات والتعبيرات المذهبية السنية على المجال العام في البلاد.

يشكل هؤلاء مجتمعين بين (٣٥ - ٤٠٪) من مجموع سكان البلاد، مقابل ٦٥٪ من السكان العرب السنة.

كان نظام الرئيس حافظ الأسد يوصف بأنه نظام "أقلياتي"، أي أنه كان يتبع عدة خيوط على هذه المعادلة، لتثبيت ركائز حكمه.

١. يمنع مظاهر أسلمة الحياة العامة في الدولة، فيقرب المجموعات الأقلية الدينية والمذهبية، كما أضاف إليها في الفترات اللاحقة سياسات "حماية المسيحيين" في لبنان.
٢. يمارس سياسية تقارب شديدة مع التيارات القومية الكردية في الدول الأخرى، حزب العمال الكردستاني في تركيا، وحزب الاتحاد الوطني الكردستاني في العراق. ليقارب الأقلية القومية الكردية، وليميز نفسه عن التيار "اليميني" القومي العربي.
٣. يعتمد في جهاز السلطة الرئيسي (جهازي الجيش والشعب الأمنية) على مقربين أهلين من طوائف معينة، فيما يوزع المناصب والأدوار الثانوية خارج هاتين المؤسستين بحصص عادلة نسبيا على باقي السوريين.
٤. يخلق حالة توجس متبادلة بين مجموع التكوينات الأهلية في البلاد، فيحول نفسه إلى مركز استقرار أهلي وأمني ومجتمعي، بحيث تكون كتلة التناقضات البينية للسكان متفوقة وغالبة على تناقضها الرئيس معه كنظام مستبد.

تبعا لذلك، فإن "الأقليات" الأهلية السورية، خلا موقف النخب الثقافية والسياسية من إبنائها، كانت على درجات من الفتور في وعيها وتفاعلها مع الثورة السورية، فجملة هواجسها الناتجة عن هذه السياسات التي مارسها النظام، تشكل حاجزا بينها وبين انخراطها الفعال في الثورة السورية، وعلى درجات مختلفة، تبعا لما يلي:

١. تخشى قطاعات واسعة من الطائفة العلوية أن تحمل وزر سنوات الاستبداد التي مورست في عهد الأسدين، الأب والأبن، لانتمائهما لهذه الطائفة.
٢. يتوجس قطاع واسع من المسيحيين السوريين من تحلل المظهر العلماني في بنية الدولة السورية الحديثة.

٣. يقلق قطاع عريض من الأكراد السوريين من صعود تيار قومي عروبي ايدلوجي (كان سني المذهب تاريخا) متحالف مع تركيا ومتناقض مع مسارات القضية الكردية في كل من تركيا والعراق.

ما يمكن أن ينتج عن هذه الهواجس المشتركة بين الاطراف الثلاث، في المستقبل المنظور في الحياة السياسية السورية، فيما لو انتصرت الثورة، هو أربع ارتكازات رئيسية:

١. أن تكون دوما كتل شعبية احتياطية للتيارات والتعبيرات "العلمانية" في البلاد.
٢. أن تكون محرضات لتشكيل نواة الهوية الوطنية السورية، والتي ربما تكون بالتضاد من الهويتين القومية العربية والإسلامية، التي ربما تشكل خيارا ايدلوجيا وسياسيا لغيرهم من السوريين.
٣. ستطالب دوما بأن تكون المؤسسات الرئيسية في الدولة السورية المنظورة توافقية، أي أن لا تخضع بشكل قاس لمعايير نتائج صناديق الاقتراع وحدها.
٤. أن لا تبقى سوريا دولة بالغة المركزية في فعلها ودورها السياسي، فهذه الأقليات تشكل فاعلا سياسيا وثقافيا في مناطق غير مركزية من البلاد.

لكن جميع هذه الافتراضات مبينة على أساس أن "العرب السنة" في البلاد، يمكن أن يتحولوا إلى "طائفة" سياسية في البلاد، يجمعهم حس سياسي وثقافي اجتماعي واحد وصلب. وهذا التوصيف لا يملك من الدقة الشيء الكثير، فالأقليات وحدها تملك القدرة على التحول وامتلاك هذه السمات، لأسباب نفسية وتاريخية وثقافية بالغة العمق، أما الأغلبيات النسبية، وبالذات منها المطلقة، كالعرب السنة في الحالة السورية، والذين يشكلون ثلثي السكان تقريبا، فإنهم عادة لا يتحولون الطوائف، لأنهم بالأساس "الشعب".









منتدى البدائل العربي للدراسات

Arab Forum for Alternatives